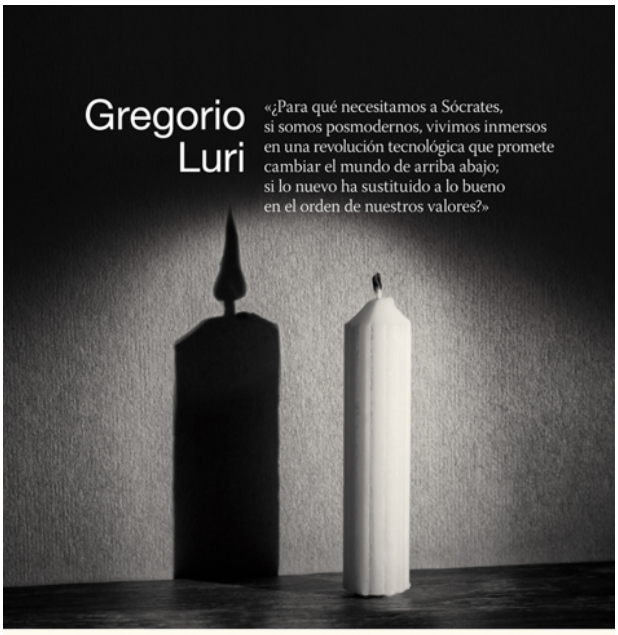
Gregorio Luri

«¿Para qué necesitamos a Sócrates,
si somos posmodernos, vivimos inmersos
en una revolución tecnológica que promete
cambiar el mundo de arriba abajo;
si lo nuevo ha sustituido a lo bueno
en el orden de nuestros valores?»

¿MATAR a SÓCRATES?

EL FILÓSOFO QUE DESAFÍA A LA CIUDAD

Ariel
FILOSOFÍA



¿MATAR a SÓCRATES?

EL FILÓSOFO QUE DESAFÍA A LA CIUDAD

Ariel
FILOSOFÍA

Índice

Portada
INTRODUCCIÓN ¿PARA QUÉ SÓCRATES?
I SÓCRATES, UNA PRIMERA IMAGEN
- Un filósofo enigmático y un enigma filosófico
- Sócrates, el sofista
- El Sócrates de Aristófanes: Sofista y filósofo de la naturaleza
- La política, la risa y la filosofía

II CAMINO AL PÓRTICO: DEL TEETETO AL EUTIFRÓN
- La impiedad es un asunto político
- El hombre tranquilo
- ¿Cómo hay que interpretar a un ciego con una antorcha?
- Eutifrón o lo que no debe hacerse en las puertas de un juzgado

III ANTE EL MAGISTRADO REAL: EL SOFISTA Y EL POLÍTICO
- Meleto tiene razón: La acusación y los acusadores
- Los acusadores en la sombra
- Tres fracasos socráticos: Alcibíades, Critias y Cármides
- El Sofista: Sabiduría y límites del lenguaje natural
- El Político: La ciudad entre los dioses y la ley
- Las ilusiones de la autonomía

IV LA APOLOGÍA
- Un día de primavera del 399. Sócrates comienza a platonizar
- Las acusaciones antiguas: «No penséis en un elefante»
- ¿Quién cuida de los jóvenes? Educadores y domadores
- Dioses y daimones
- No nos podemos desentender de nuestra alma
- La excelencia elusiva
- Sócrates como político reticente
- ¿No ha sido maestro de nadie?
- El orgullo impertinente
- La enkrateia, de nuevo
- La muerte: Argumentos y mitos
- De la polis a las ideas

V EL CRITÓN
- La nave de Delos como metáfora

Vivir bien es más importante que vivir
Sócrates ante las leyes o qué significa el patriotismo constitucional
La verdad construida por la politeia como noble mentira
VI EL FEDÓN
El último diálogo. Los presentes
El último diálogo. Los ausentes
Aprender a morir es aprender a vivir
Filosofar es prepararse a morir
Moriatur anima mea mortem philosophorum
Instrucciones para divinizar el alma
Pensando en la inmortalidad a las puertas de la muerte
¿No tenéis suficiente con lo dicho?
Contra la misología
La segunda navegación
El párrafo más importante de Platón
Culminando la segunda navegación
La verdad en el lenguaje y la reminiscencia
El tiempo se echa encima. Es la hora del mito
Se ha acabado el tiempo. Es la hora de atender al cuerpo
El sol aún estaba sobre las montañas
Testigos de la muerte de Sócrates
VII CRONOLOGÍA
CRÉDITOS

Visita **Planetadelibros.com** y descubre una nueva forma de disfrutar de la lectura

¡Regístrate y accede a contenidos exclusivos!

Próximos lanzamientos

Clubs de lectura con autores

Concursos y promociones

Áreas temáticas

Presentaciones de libros

Noticias destacadas

PlanetadeLibros.com

Comparte tu opinión en la ficha del libro
y en nuestras redes sociales:

Plutarco cuenta algo muy hermoso sobre la lectura lenta de Platón en *Cómo percibir los propios progresos en la virtud*: «Decía Antífanes, bromeando, que en cierta ciudad las palabras se helaban por el frío inmediatamente después de ser dichas y, después, desheladas, la gente oía en verano las cosas de las que habían hablado en invierno. Asimismo añadía que muchos se dan cuenta con trabajo, mucho tiempo después, cuando ya son ancianos, de lo que significaban las palabras que les decía Platón cuando aún eran jóvenes». Éste es un libro escrito en época de deshielo.

Introducción

¿PARA QUÉ SÓCRATES?

NO SÓLO SOMOS MODERNOS

¿Para qué necesitamos a Sócrates, si somos posmodernos, vivimos inmersos en una revolución tecnológica que promete cambiar el mundo de arriba abajo; si lo nuevo ha sustituido a lo bueno en el orden de nuestros valores; si flirteamos con el poshumanismo, la pospolítica y la licuefacción de toda convicción? ¿Para qué Sócrates si la confianza en que la democratización del pensamiento crítico nos haría más libres, más justos y más buenos, parece estar dando paso a la frustración de que no hay manera de dejar atrás nuestras debilidades; si el hombre político teorizado por Aristóteles parece haberle cedido el relevo de lo humano al hombre terapéutico teorizado por Philip Rieff? ¿Para qué, si la aspiración a la virtud ha cedido el paso a la demanda de consuelo? ¿Para qué Sócrates si los pedagogos han dejado de creer en el valor del conocimiento, de la memoria, de la atención y si para nuestros jóvenes teclear es más importante que hablar? ¿Para qué, en definitiva, Sócrates si las relaciones cara a cara están siendo sustituidas por las relaciones digitalizadas y llamamos diálogo a lo que hacemos en Facebook o en Twitter? ¿Para qué, si el dominio de sí que propugnaba el filósofo griego es incomprensible en una sociedad que ante la generalización del narcisismo, lo ha borrado de la lista de trastornos psicológicos? ¿Para qué los clásicos si leerlos se ha hecho tan difícil (cosa, que, por supuesto, sólo es atribuible a la manera de escribir de los clásicos)?

La primera respuesta que me sale al paso cada vez que me preguntan qué puede decirnos «aún» Sócrates es que no puede decirnos mucho si recurrimos a él por si «aún» puede decirnos algo. Tampoco me parece que puede sernos de mucha utilidad si lo que nos lleva a él es la inseguridad ante el predominio de las virtudes gerenciales (eficiencia, competencia, productividad, innovación, etc.) que parecen anunciar un anti-humanismo. Sócrates no sabe jugar a la contra y por eso es de poca ayuda si

pretendemos encontrar en él municiones dialécticas para articular algo así como un discurso anti-anti-humanista basado en citas de autoridad. El *autós épha* («él mismo lo dijo» o *magister dixit*) es apropiado para quienes se dirigen a sus maestros desde el reclinatorio —la expresión, de hecho, nació entre los reverenciales pitagóricos— pero de muy poca utilidad si se trata de recoger el pensamiento de alguien que defendía que no le debíamos hacer caso a él, sino a la razón. Por eso no la usa nunca Platón.

Sócrates sólo puede ser nuestro aliado si estamos dispuestos a defender el humanismo en sentido estricto, lo cual significa, en primer lugar, ser conscientes de que, efectivamente, somos modernos, pero que no somos sólo modernos.

Son bien conocidas las respuestas que suelen darse cuando se plantea la incómoda cuestión de la utilidad de los clásicos. Es incómoda para los modernos a los que cuesta entender el significado de clásicos, aunque no se atrevan a despreciarlos en voz alta, y es aún más incómoda para los clasicistas que no entienden el significado de utilidad y reivindican el valor de lo inútil. Se suele decir que un hombre culto que quiera merecer este título, debe conocer lo que podríamos llamar la cultura general ilustrada, que es, para entendernos, la cultura en la que los especialistas en campos heterogéneos pueden comunicarse entre sí. Habría que conocer a Sócrates como a Velázquez, Proust, Mozart, etc., para no quedarse sin conversación si en un momento dado aparecen sus nombres en una charla culta.

Pero Sócrates no es importante porque su conocimiento nos permita lucir como eruditos, sino porque es una de las voces más importantes de la gran conversación, que es algo muy diferente.

La gran conversación

La gran conversación es el diálogo que todos los grandes hombres de Occidente han venido manteniendo entre sí… al menos hasta el día de hoy, articulando así la esencia de nuestra cultura. Se inicia en Grecia, en la aurora de Occidente, como podemos observar con toda claridad en los discípulos de Sócrates, que quisieron mantener viva la memoria de sus conversaciones con el maestro y lo hicieron con tanta decisión que crearon un nuevo género literario, el diálogo. Aristóteles, siguiendo este proceder, comienza sus escritos rememorando lo que los autores relevantes del

pasado han dicho sobre el asunto que se trae entre manos. Todas las grandes obras de la Antigüedad son un diálogo con alguna tradición precedente. ¿Y qué podemos decir de los autores medievales, que cuando nombran a Sócrates, a Aristóteles o a Platón parece que acaban de encontrarse con ellos en la plaza? Se ha señalado con frecuencia la enorme influencia que la escolástica recibió de los pensadores judíos y musulmanes. Efectivamente, el pensamiento de Tomás de Aquino, Duns Escoto, Eckhart y tantos otros está en deuda con el de Avicena, Averroes y Maimónides. Pero si esta deuda es real, no menos real es el deseo de los escolásticos de recibir influencias, su apertura a un diálogo con las tradiciones que podían ayudar a afinar sus propias herramientas intelectuales.

El humanismo es diálogo, y el Renacimiento y el Barroco. Quevedo hablaba de escuchar a los muertos con los ojos. Todos los grandes movimientos artísticos, culturales y filosóficos lo son. Desde Lutero el deber religioso más importante de los protestantes es el del diálogo personal con la Biblia y, como sabemos, hay una relación muy estrecha entre el fomento del diálogo religioso y del político.

Joyce escribe un *Ulises*, Picasso recrea las *Meninas*, etc. La importancia de la gran conversación es tan determinante para nosotros que lo que nos hace cultos no es nuestra habilidad para soltar un nombre o una cita erudita en una conversación culta, sino nuestra capacidad para entender las grandes voces que están hablando a nuestro alrededor. Sólo mediante la participación en «la gran conversación» podemos acceder a la gran república del saber. Pero hay algo más: el hombre europeo (no podemos decir lo mismo del de otras culturas) sólo puede acceder al conocimiento de sí mismo —a su verdad— mediante su confrontación con el pasado, haciendo cuentas con su historia. En Sócrates encontramos a la vez el nacimiento del diálogo como forma cultural europea y a una de las voces siempre presentes en la historia del gran diálogo.

Para Occidente, más importante que uno u otro libro ha sido el diálogo —con frecuencia crítico, e incluso muy crítico— al que cada libro ha dado lugar. Como argumenta John Stuart Mill en *Sobre la libertad*, son las voces que disienten de la nuestra las que nos hacen pensar al poner en cuestión nuestras supuestas certezas. Por haber sabido esto, las ideas de lealtad y autoridad han tenido que ser continuamente justificadas en Europa.

El gran diálogo es el alma de Europa, pero eso no significa que sea una ley natural. No es una conquista cultural garantizada. ¿Hay alguna? Nuestra

herencia, como decía René Char, no está precedida por ningún testamento, sino que sólo se mantiene viva mientras la transformamos en diálogo. Esta advertencia es pertinente porque hay numerosos elementos que nos permiten sospechar que sentir comienza a ser más moderno que dialogar (o pensar, dado que el pensamiento es el diálogo interiorizado). No sería descartable que la larga edad del diálogo que nos ha precedido haciendo de nosotros lo que somos, esté dejando paso ante nuestras inconscientes narices a una edad del sentimiento, que sería la consecuencia del olvido de la ambición dialéctica y de nuestra incapacidad para justificar nuestros actos de acuerdo con las grandes ideas presentes en el gran diálogo (Dios, la Justicia, la Verdad, el Bien, la Belleza…). Algo así parece anunciar el actual predominio del nihilismo optimista (a lo Vattimo) o, como también lo podemos llamar de manera más fiel, del nihilismo manso.

A HOMBROS DE GIGANTES

Bernardo de Chartres veía el gran diálogo como la posibilidad de conquistar una perspectiva amplia sobre nuestro mundo. Cada uno de nosotros —decía— es individualmente un enano cultural, pero podemos subirnos a los hombros de los gigantes. «Somos como enanos sentados sobre los hombros de gigantes. Si podemos ver más cosas que ellos, no es gracias a la agudeza de nuestra vista, sino gracias a la altura de nuestros porteadores.» En las vidrieras de la catedral de Chartres pueden verse representados a los evangelistas a hombros de los profetas. En Estados Unidos, Allan Bloom recuperó esta imagen en *Gigantes y enanos* (1990), teniendo como referencia directa a Jonathan Swift. Bloom se preguntaba por la posibilidad de que una generación futura se quiera librar de toda dependencia cultural con el pasado. La mejor manera de hacerlo sería negar la existencia de gigantes, despreciándolos como mitos que han sido utilizados por algunos para afirmar su autoridad. Doce años después, Stephen Hawking publicó un libro sobre la historia de la astronomía titulado *A hombros de gigantes* con el objeto de mostrar que la ciencia contemporánea se apoya sobre los científicos precedentes de manera acumulativa: Einstein se apoya sobre Newton, y éste sobre Kepler, y éste sobre Galileo, y éste sobre Copérnico. Newton era tan consciente de esto que le escribió a Robert Hooke: «Si he podido ver tan lejos, es porque

estaba apoyado sobre los hombros de gigantes». Según Hawking, estas palabras «ilustran perfectamente el proceso de desarrollo de la ciencia». Pero me temo que no ilustran bien la naturaleza de las cosas humanas. El hecho de que en la ciencia las verdades puedan ir descubriéndose de manera acumulativa, no significa que en las cosas humanas ocurra lo mismo. Sócrates fue el primero que se planteó la diferencia existente entre las cosas naturales y las cosas humanas, o, como podría decirse también, el primero que se interrogó por la singular naturaleza de las cosas humanas. Si esta interrogación sigue siendo pertinente, entonces sigue siendo posible ser socrático.

Sócrates no sólo está en los cimientos de una torre humana formada por aportaciones científicas innovadoras al conocimiento del hombre, sino que es también nuestro contemporáneo, porque los problemas que pensó siguen siendo nuestros problemas. Para Hawking, Newton es un antepasado; para los filósofos, Sócrates es un contemporáneo con el que es imprescindible ponerse a dialogar. Para los filósofos no hay figuras filosóficas relevantes superadas porque ni está superada nuestra ignorancia ni ninguna causa está definitivamente ganada para el hombre. Por eso mismo, como decía Eliot, tampoco no hay para el hombre causas perdidas.

Otro elemento que nos permite pensar que estamos entrando en una edad del sentimiento, es que cada vez nos preocupa menos tener ideas verdaderas. Lo que realmente nos preocupa es tener ideas modernas, lo que no queremos es tener ideas pasadas de moda. Obviamente, no es esto algo que les quite el sueño a los gigantes. Pero debería preocuparnos a nosotros porque los problemas del presente nunca son tan nuevos que sean exclusivamente problemas del presente. Son problemas de personas que pertenecen a culturas inmersas en una corriente histórica determinada. Por eso en cada país se viven las crisis de una manera peculiar, por ejemplo, con más o menos gesticulaciones, dramatismo o fatalidad. Las respuestas a los problemas del presente, como bien se encarga de mostrarnos la historia, nunca están muy claras, pero esa misma historia nos enseña también que las sociedades que mejor superan las crisis son las que no pierden la confianza en sí mismas porque se saben propietarias de un depósito de confianza en sus propias capacidades, que es como decir que disponen de un depósito de confianza en las capacidades de su transmisión cultural. En estas sociedades su historia es una luz que ilumina su futuro.

TRES NOTAS DE LA EDAD DEL SENTIMIENTO

Poco sabe de esta confianza el nihilismo manso o el sentimentalismo. Para completar lo ya apuntado sobre la edad del sentimiento, añadiré tres notas más que me parece que señalan en esta dirección.

La primera es el crecimiento de la indignación moral como forma pública predominante de la moralidad. Podemos definir la indignación moral como el emotivismo ético que encuentra más noble la náusea que el apetito. Como decía Aldous Huxley, «revolcarse en el fango no es la mejor manera de limpiarse», pero, sin duda, permite gesticular de manera aparatosa.

La segunda es el triunfo del individualismo posesivo como criterio al mismo tiempo lógico y ético. Por la misma razón por la que no pedimos que se respeten nuestras opiniones por su valor intrínseco (por los argumentos que las soportan), sino porque son nuestras, hemos hecho de nuestro cuerpo un principio moral porque «mi cuerpo es mío». Locke, que nos descubrió que el verdadero fundamento del liberalismo es la convicción de que cada hombre tiene una propiedad en su propia persona, miraría hoy con asombro el coralario moderno de sus postulados. Si «mi cuerpo es mío» y mi derecho de propiedad es inalienable, nadie tiene derecho a imponerme sus opiniones sobre cómo he de expresar o realizar mis deseos. El primer dogma moderno es el de la autonomía. Pero como veremos en estas páginas, es un dogma con un contenido muy ambiguo, ya que los materiales con los que construimos el *autós* (el «yo» de la auto-nomía), no son nuestros, sino prestados, comenzando por el lenguaje. La vehemencia con que Ayn Rand critica el «nosotros» es sospechosa porque olvida muy fácilmente la deuda siempre abierta del yo respecto a la comunidad que, acogiéndolo, le ha permitido ser un yo.

La tercera es la progresiva sustitución del hombre político aristotélico por el hombre terapéutico, que es un hombre que necesita encontrarse bien para poder considerarse moral. En lugar de asumir y hacer suyas las tradiciones de la moralidad común, se dedica a recriminar a esas tradiciones los impedimentos que le ponen para el desarrollo de su narcisismo. Lo que Carl Jung llamó «inflación del ego» ha pasado a ser un rasgo trivial del hombre corriente. Si para Descartes sabemos que existimos porque pensamos, para el hombre terapéutico, la confirmación de su existencia la encuentra en sus emociones. Sennett ha escrito abundantemente sobre la

mutación emotivista de las relaciones públicas y el triunfo de la ideología de la intimidad. En lugar de hacer nuestro un ideal de virtud, es decir, de autocontrol, hacemos nuestro un ideal de incontinencia emotiva, convencidos de que cuanto más venteemos nuestras emociones y sentimientos, más auténticos somos. Si para el hombre político los derechos cívicos han de ser mantenidos con los deberes cívicos (sé que soy libre —dirá Kant— porque conozco mi deber), para el hombre terapéutico los derechos son aquello que los demás le han escatimado.

DEL CIELO A LA TIERRA

Si Sócrates fue el primero, como señaló Cicerón, en bajar la filosofía del cielo a la tierra, hoy podemos preguntarnos si no la hemos bajado demasiado, si no andamos demasiado a ras de suelo, si no es sensato mirar de vez en cuando hacia arriba y, sobre todo, si no es sensato mirarnos a nosotros mismos desde arriba. Sócrates pretende conocer las cosas humanas, pero no jibarizarlas, por eso encontramos en su proyecto filosófico una constante voluntad de obserbar las cosas humanas desde sus posibilidades más altas. Estaba convencido de que si no las contemplamos así, se nos oculta su auténtica naturaleza.

El método socrático de descubrimiento de las cosas humanas es bien conocido, se trata del diálogo. Sócrates se propuso hallar lo específicamente humano en la manera como se manifiesta en el lenguaje cotidiano de los hombres. Para llevar a cabo su propósito necesitaba, en primer lugar, detenerse ante sus conciudadanos para dialogar con ellos y, en segundo lugar, detenerse ante sí mismo para dialogar consigo mismo, es decir, para autodialogar (o reflexionar). Un autodiálogo —decía Unamuno siguiendo a Platón— no es un monólogo, sino un ejercicio dialéctico que pretende tomarse a uno mismo como objeto de cuestionamiento. Sócrates no tarda en descubrir en el diálogo con cuánta facilidad nuestras convicciones se nos vuelven extrañas (se nos enajenan) en cuanto las analizamos de cerca. Suele ocurrir que lo que teníamos por natural nos muestre tener unos débiles pies de barro culturales, cosa que suele intranquilizar a mucha gente. Por este motivo, la presencia de Sócrates en el gran diálogo ha sido polémica.

Poco después de su muerte se despertó una querella entre detractores y defensores del socratismo que pronto estuvo superada por las querellas

entre los socráticos. Ninguna de las dos querellas se ha apagado por completo porque, por diversas razones, la filosofía ha necesitado entenderse a sí misma en su relación con el socratismo. Persisten las diferencias entre los filósofos que creen conocer a Sócrates mejor de lo que él se conocía a sí mismo y entre los defensores y los impugnadores del socratismo. Si el capítulo socrático del gran diálogo lo abre Aristófanes (*Las nubes*, *Las aves*, el *Banquete* platónico), Nietzsche se encargó de prolongar este capítulo hasta nuestros días y puso tanto empeño en el intento, que llegó a escribir: «Sócrates me es tan cercano que estoy casi continuamente luchando contra él».

Sócrates sigue vivo y su vigencia nos autoriza a no tomarnos demasiado en serio a los tribunales filosóficos que han decretado contra él penas de olvido inapelables. La pervivencia de Sócrates y Platón nos permite también preguntarnos si no nos habrán comprendido a nosotros mejor de lo que nos comprendemos nosotros mismos. Podemos, como mínimo, atrevernos a realizar un ejercicio de humildad y en lugar de pretender comprender a Platón mejor de lo que se comprendía a sí mismo, aspirar a comprender lo que decía. Parece que éste es un buen punto de partida para participar como oyentes en el gran diálogo, que, por cierto, también los críticos modernos de Sócrates y Platón, objetivamente, están contribuyendo a prolongar.

EL RETO DE VER EL PRESENTE DESDE FUERA

Si no somos exclusivamente modernos, corremos el riesgo de malinterpretarnos a nosotros mismos si ignoramos por qué no lo somos. No lo somos, entre otras razones, porque aún sigue viva la palabra «alma». A pesar de los esfuerzos del conductismo por sustituirla por la palabra «reflejos» y de la filosofía moderna por sustituirla por el yo (o el *self*), hemos descubierto que es más fácil ocultar el yo que al alma**.** Podemos, porque está en nuestras manos la posibilidad de hacerlo, dejar para la literatura todo lo aprendido en los siglos que nos proceden de profundización del alma humana y encargar a los terapeutas que nos liberen del esfuerzo de cuidar de nosotros mismos, porque, la verdad sea dicha, el dominio de sí que predicaba Sócrates (la *enkrateia*) parece estimular muy poco la confianza del consumidor y disponemos ya de paliativos

farmacéuticos para sobrellevar de manera liviana nuestra humanidad. Podemos hacer muchas cosas con nuestro legado cultural, pero si queremos actuar sabiendo lo que nos traemos entre manos, seguimos necesitando a Sócrates.

Desconozco cuál será el futuro filosófico de Platón a largo plazo, pero me cuesta imaginarme el olvido literario de sus diálogos, porque son una de las manifestaciones más logradas de la capacidad narrativa y poética del hombre. El *Banquete* es una de las grandes obras de la literatura universal y una de las que más han influido en el modelado de nuestra sensibilidad. La capacidad de Platón para hacer de Sócrates un personaje próximo al lector, su dominio de los más diversos registros, desde la ironía —en todos sus grados, incluyendo la estricta mala uva— a la dialéctica; su manera de dar a los diferentes argumentos distintos rostros humanos; su habilidad para crear mitos inmortales; su genialidad para hacer del tiempo —o mejor, de la intromisión azarosa del tiempo en el diálogo— un elemento clave de la trama… todo esto hace de la lectura de Platón una de las puertas privilegiadas de acceso al gran diálogo.

Platón es un escritor genial con un amplio registro de recursos. Domina las claves de la comedia, de la tragedia y de las diferentes formas de la retórica. Está, también, perfectamente al tanto de las innovaciones lingüísticas de la sofística y de los debates sobre el sentido oculto de los mitos.

Josep Pla escribe el 4 de noviembre de 1918 en *El quadern gris*: «Por la noche, en la cama, vuelvo a los *Diálogos* de Platón. ¡Qué maravilla! Por la madrugada cantan cincuenta gallos desorbitados, indecentes, pero no puedo apagar la luz. La fuerza de sugestión es tan viva, tan fascinante, que a veces pienso que un día, fatalmente, encontraré a Sócrates por la calle. Esto, quizá, no pasa con ninguna otra figura de la historia de la cultura. ¿Cómo es posible sugerir tantas cosas en tan pocas palabras, de una manera aparentemente tan simple?».

Platón sabe, incluso, jugar irónicamente consigo mismo. Se ha señalado gran número de veces la singular confesión que realiza en el *Fedón*: «Platón, según creo, estaba enfermo», pero se ha prestado muy poca atención a las palabras de Sócrates en la *Apología*, cuando dice que no ha querido presentarse ante el tribunal con un discurso meticulosamente preparado (*plattonti logous*), como si fuese un jovenzuelo. Los griegos tenían un oído muy fino para los juegos de palabras y es fácilmente

imaginable que tras este *plattonti* intuyeron a Platón, quien, por cierto, según algunas fuentes, se atrevió, temerariamente, a salir en defensa de Sócrates durante el proceso, siendo abucheado por los jueces. Quizá por eso echamos en falta en su *Apología* un poco más de fuerza retórica.

En otro de sus diálogos, el *Filebo*, parece querer hacer una confesión de carácter personal cuando dice que los sabios, cuando defienden «al unísono» que «la inteligencia gobierna el cielo y la tierra», están «pavoneándose», exaltándose a sí mismos. Y añade: «probablemente dicen lo correcto». En este «probablemente» encuentro uno de los muchos guiños que Platón nos hace en los diálogos. «Probablemente», nos quiere decir, él no es como el resto de los sabios. Quizá en el orden cósmico los sabios encuentran, más que una descripción fiel de la realidad, una buena descripción de la ideología de los sabios.

Volvamos a nuestra manera parcialmente reticente de ser modernos. Hay algo en nosotros, decimos, que se encuentra demorado o postergado, algo que se resiste a disolverse en la estricta contemporaneidad y de lo que no podemos librarnos sin mutar nuestra identidad. Si esto es así —insisto en ello—, entonces no nos podemos comprender a nosotros mismos si nos limitamos a observarnos exclusivamente desde el presente. Nuestro presente, precisamente porque tiende a considerar lo antiguo como una oportunidad para el turismo (sea intelectual o geográfico) y porque vive de anticipar la inmanencia del futuro, anunciándolo como el emisario de algo que será superior al pasado (aunque ya parece que no se atreve a llamarlo progreso), produce una distorsión peculiar en nuestra mirada que ha de ser corregida para que nos muestre la verdad de lo que somos y esa corrección sólo nos la puede proporcionar la perspectiva que se nos abre cuando contemplamos al presente desde el pasado. Este libro ha sido escrito con esta profunda convicción. Más aún: ha sido escrito con la intención de mostrar que nos comprendemos mejor a nosotros mismos cuando constatamos que muchos problemas del presente están bien iluminados por la luz que procede del pasado.

La intemporalidad de los problemas humanos

Sócrates no es solamente un mojón relevante de la historia del pensamiento occidental. Es, sobre todo, un mojón relevante del

pensamiento occidental. Gracias a él —o, si se quiere, gracias al Sócrates de los diálogos de Platón— podemos darnos cuenta de que, desde hace veinticinco siglos, estamos lidiando con unos cuantos problemas a los que no conseguimos dar respuesta. La permanencia de estos problemas y su resistencia a disolverse en una explicación definitiva, algo debe querer decir sobre el hombre.

Si los problemas fundamentales que trata Sócrates siguen abiertos, podríamos preguntarnos si su apertura no nos indica el camino para comprender la singularidad de las cosas humanas. T. S. Eliot hablaba de *the permanent things*. Me parece más adecuado hablar de los problemas permanentes. Quizá el gran Eliot disponía de un saber preciso sobre las cosas permanentes que le permitía ser un orgulloso conservador. Pero ante los problemas permanentes lo primero que hemos de confesar es nuestra ignorancia y, por lo tanto, la necesidad de trascenderla filosóficamente de alguna forma, por ejemplo, siguiendo la pista del *ars nesciendi* (que es la sutil manera como llamaba Vives a lo que Nicolás de Cusa prefirió denominar *docta ignorantia*), porque si la ignorancia o el no saber es un hecho, ése es un hecho de nuestra vida, tanto de nuestra vida política como de nuestra vida teórica. Añadiré que me parece adecuado dar al reconocimiento honesto de lo que tan dramáticamente nos supera y nos obliga a sumir críticamente nuestra ignorancia el nombre de piedad.

El filósofo debería mostrarse piadoso tanto ante la naturaleza del Todo como ante la naturaleza de las cosas humanas, lo cual, evidentemente, sugiere, que la piedad del filósofo no es exactamente idéntica a la piedad de la ciudad.

Cuenta Søren Kierkegaard que un pastor sueco, turbado al ver el efecto que sus palabras estaban provocando entre los fieles, que estaban deshechos en lágrimas, para calmarlos les dijo: «¡No lloréis, hijos, que todo podría ser mentira!». Ésta es, exactamente, la piedad que debiera interesar al filósofo.

Tanto el filósofo como el ciudadano hablan con frecuencia de lo nuestro y lo bueno. Pero el buen ciudadano no necesita adherirse a lo nuestro porque ya vive en ello. Para él, lo bueno es lo mejor de lo nuestro. Para el filósofo, sin embargo, las cosas son más complicadas. Conoce la arbitrariedad de lo nuestro y, por eso, la piedad filosófica es el reconocimiento de la parte de bondad que siempre hay implícita en lo nuestro.

Edward O. Wilson asegura en su último libro, *The Meaning of Human Existence*, que quiere ser una meditación sobre su experiencia como científico, que «estamos a punto de abandonar la selección natural, el proceso que nos ha creado, para dirigir nuestra propia evolución por selección voluntaria», así podríamos redefinir nuestra biología y naturaleza humana de acuerdo con nuestros deseos. Si esto es exactamente así, entonces tendríamos que reconocer que Sócrates se ha quedado en silencio, porque su voz ya no es de interés en el gran diálogo. E. O. Wilson insiste en su tesis añadiendo que «los genes pueden ser lo que elijamos que sean. Así, ¿por qué no vidas más largas, más memoria, mejor vista, comportamientos menos agresivos, superiores habilidades atléticas, mejor olor corporal? La lista de la compra es interminable». ¿Y por qué no?, podemos preguntarnos. Pero si pensamos a fondo esta pregunta no tardamos de intuir que Sócrates se está riendo de nosotros a nuestras espaldas. «No estamos predestinados a alcanzar ningún objetivo —añade Wilson—, no hemos de dar respuesta a ningún poder, sino sólo a nosotros mismos», y concluye con esta afirmación lapidaria: «Sólo la sabiduría basada en el conocimiento de nosotros mismos, no la piedad, puede salvarnos». La risa de Sócrates se debe a que la renuncia a la piedad es una renuncia a la clarividencia del *ars nesciendi*, que nos dice que la sabiduría basada en el conocimiento de nosotros mismos siempre será parcial, y, por lo tanto, no será sabiduría, si ignora la relevancia de los fines en el diseño de lo humano. Unos fines que, para que sean efectivos, es decir, modeladores, deben ser obedecidos. Hay que tener fe en los fines que nos orientan si queremos ser humanos, es decir, animales políticos. Wilson, además, parece no ver que si lo que pretendemos es superar nuestra naturaleza, el rumbo de la superación siempre lo marcará la naturaleza que hay que dejar atrás, lo cual parece, al menos, inquietante.

Jerusalén y Atenas

Uno de los problemas esenciales de Occidente, y, al mismo tiempo, una de las fuentes de su dinamismo, es el de la incompatibilidad entre sus dos fuentes constitutivas y que han motivado de manera ininterrumpida su nostalgia, Jerusalén y Atenas.

De Jerusalén nos llega el mandamiento que ordena nuestra conducta y la somete a una norma de origen divino (la ley) y de Atenas el estímulo a la

libertad de la teoría. Sócrates nos dice en Atenas que «el mayor bien para el hombre es conversar todos los días sobre la virtud» y que él «sólo obedece al argumento que al razonarlo le parece mejor». San Pablo, desde Jerusalén, nos advierte de que «lo que no nace de la fe, es pecado».

La contraposición simbólica entre estas dos ciudades es antigua. Fue Tertuliano, un cristiano que escribe en el seno del Imperio romano en el siglo III, el primero en esbozarla: «¿Qué tiene que ver Atenas con Jerusalén? ¿Qué tienen que ver la Academia y la Iglesia? ¿Qué tienen que ver los herejes con los cristianos?». Para Tertuliano no tienen nada que ver porque el paganismo y el cristianismo son inconmensurables. Y, efectivamente, lo son. Sin embargo su síntesis imposible es lo que llamamos Europa. Este conflicto irresoluble es posible que sea el verdadero motor del gran diálogo y, en general, de la creatividad del espíritu europeo. El desequilibrio a favor de Jerusalén es a veces manifiesto, pero nunca es completo. En el corazón de esa edad supuestamente teocrática, la Edad Media, se creó ese fenómeno europeo que son las universidades.

A lo largo del siglo XVIII (ese siglo que, según Eugenio d'Ors, «empezó por ofrecerles a los hombres la Razón y acabó regalándoles la Música») la comparación entre Atenas y Jerusalén se convierte en un lugar común y la balanza se deslizó a favor de Atenas (de la Atenas imaginada por la Ilustración). A veces se proponen síntesis, como la de Percy Bysshe Shelley, que proclamó a Sócrates *the Jesus Christ of Greece*, haciendo lo contrario de lo que había hecho Voltaire, que llamó a Jesús el «Sócrates de Palestina». Pero todas las síntesis demuestran pronto su inestabilidad.

A partir del XIX, la contraposición entre ambas ciudades sirvió a los fines más heterogéneos. Feuerbach, por ejemplo, dirá que los griegos tenían una relación teórica con la naturaleza, mientras los judíos la tenían gástrica, porque el sentido de la naturaleza de estos últimos era el paladar, como lo mostraría el maná. Otros observarán que en la Biblia la palabra «naturaleza», con el sentido griego del término *physis*, está ausente.

James Joyce defendió que *Jewgreek is Greekjew*. La fecha en que lo hizo, 1922, nos permite ser comprensivos con él, pero la historia europea estaba a punto de estallar arrancándole la razón. Los nazis se encargaron de perseguir a los filósofos neokantianos judíos que habían querido hacer realidad esa ecuación. En Alemania, la antítesis entre Jerusalén y Atenas adquirirá una carga ideológica considerable, hasta el punto de que pasará a formar parte del arsenal dialéctico antisemita. El nazismo fue el intento

programado de borrar, hasta el olvido definitivo, a Jerusalén de las raíces de Europa, pero, sin embargo, en vez de eliminar a Jerusalén se dedicó a eliminar a judíos. No se puede decir que el nazismo fuera un movimiento racionalista. Ni tan siquiera supo qué hacer con Sócrates, por lo que, finalmente, lo declaró de procedencia oriental. Precisamente porque el nazismo ha tenido lugar, se mantienen vigentes las palabras de Derrida en *Violencia y metafísica*: «¿Somos judíos? ¿Somos griegos? Vivimos en la diferencia entre lo griego y lo judío, que es quizá la unidad a la que llamamos historia».

Un análisis superficial podría hacernos pensar que la filosofía actual, finalmente liberada de toda dependencia teológica, se ha apartado definitivamente de Jerusalén para buscar su domicilio fijo en Atenas. Pero si miramos las cosas de cerca podemos ver que la concepción moderna de la filosofía, que es fundamentalmente democrática (se muestra más dispuesta a aliviar los males del hombre que a la contemplación desinteresada de la naturaleza de las cosas), es más heredera de la caridad bíblica que del estricto afán teórico de la filosofía griega. Recordemos que si bien el hombre está hecho de barro tanto en Jerusalén como en Atenas, sólo la Biblia dice que el barro del hombre es barro del paraíso. Bernardo de Claraval en *De l'amour de Dieu* y Guillaume de Saint-Thierry, en *Commentaire sur le Cantique des cantiques*, comentarán este dato.

Si Jerusalén se encuentra bien expresado en la tesis paulina de que «lo que no nace de la fe, es pecado», no hay duda de que el peso de la fe, en sus más diversas formas, sigue vigente. El primer fundamento de la política es exactamente el fundamento de lo «nuestro» y ahí, nos asegura el Platón de la *República*, ya está presente el mito. Platón hablaba de la «noble mentira» como fundamento de lo «nuestro». Feijoo, con palabras que perfectamente podría haber dicho Platón, afirmará que «la regla de la creencia del vulgo es la posesión. Sus ascendientes son sus oráculos; y mira como una especie de impiedad no creer lo que creyeron aquéllos». El gran ídolo del vulgo, añade, es «el error hereditario», la convicción de que en la historia está la justificación de lo «nuestro». Quien pretenda poner en cuestión la sacralidad de lo nuestro, cae en la impiedad. Y el pueblo se lo hará pagar caro.

El momento histórico de Sócrates

El momento histórico de Sócrates es especialmente singular, pero no es único. Quiero decir que nos muestra bien la situación por la que han atravesado la mayoría de las culturas cuando aún —y resalto este «aún»— los ciudadanos creen que sus rituales públicos son tan naturales como respirar, caminar o comer, pero comienza ya a formularse la herejía de que hay diferencias claras entre lo sagrado y lo natural, que una cosa es un sacrificio a los dioses y otra muy distinta el trueno de la tormenta. Es el momento en que la fe —o el «error hereditario», siguiendo con la expresión de Feijoo— está a punto de entrar en crisis.

Podemos preguntarnos si se ha hecho alguna vez algo verdaderamente grande sin el estímulo de la fe (depositada en lo que una comunidad considera que es lo más alto) e incluso si la fe —o la confianza, la pariente civil de la fe— no nos vendrá impuesta por la necesidad de tomar decisiones cuando los problemas a resolver son —como ocurre habitualmente— más urgentes que la inteligencia disponible para resolverlos (es decir, si la fe no es la expresión coherente de la piedad). Podemos preguntarnos también si al filósofo se le puede negar su necesidad de pensar la fe desde postulados quizá piadosos, pero en todo caso, ateos. Lo que me parece difícil de negar es que en el orden cronológico al pueblo le precede un mandamiento (una ley) y sólo cuando el pueblo está constituido puede tener lugar la aparición del filósofo.

En el origen está el tabú. En la crítica del tabú está la filosofía. En la piedad hacia el tabú, la filosofía política.

En el origen, dicho de una manera más amable, está el mito y, por lo tanto, la fe que sustenta la ley que da origen a la comunidad, formándola. Si, como es obvio, la ciudad necesita de la ley, esa misma necesidad impone la exigencia mítica: la ley no puede estar basada en la fuerza y si lo estuvo, su origen ha de ser mitificado. «La autoridad, no la verdad, hace la ley», dice Hobbes. Pero la autoridad necesita de una ley que la legitime, para que pueda presentarse públicamente como autoridad.

El filósofo se dedica a huronear en los intersticios del mito, de la verdad, de la ley, de la autoridad, de la piedad, etc. El filósofo tiene un compromiso con la verdad que con frecuencia le lleva a olvidarse de su compromiso con la piedad. Por eso aparece tantas veces como un subversivo. Para Hegel, Sócrates representa precisamente la emergencia de la subjetividad del pensamiento frente a la razón de la ciudad. Pero cuando lleva adelante esta reflexión está pensando en lo que él llama la positividad

del judaísmo. Para Hegel, la subjetividad de Sócrates es expresión de un republicanismo que va en dirección exactamente opuesta a la positividad de Jesús. Sócrates dialoga en la *República*, mientras que los rabinos y Jesús se dedican a hacer sermones que imponen mandamientos. Entre los griegos —y en esto tiene razón Hegel— alguien que se hubiese dedicado a sermonear hubiera sido objeto de risas. Pero no es honesto olvidar que Sócrates fue objeto de algo peor que las risas: Sócrates fue tomado en serio y por eso mismo condenado a muerte. Georg Lukács, siguiendo a Hegel, descubrirá que Jesús condujo a sus discípulos fuera de la ciudad, fuera de la vida política, y así pudo transformarlos en discípulos disciplinados, mientras que los seguidores de Sócrates permanecen en la ciudad, porque su individualidad no es remodelada artificialmente. Tampoco esto es del todo exacto. Los discípulos de Sócrates se vieron obligados a huir de Atenas tras la muerte de su maestro y al volver algunos prefirieron filosofar lejos del ágora, como hizo Platón al fundar la Academia. Quiero decir con esto que no solamente no es fácil separar del alma europea la parte de Atenas de la de Jerusalén, sino que incluso en Atenas hay algunos elementos afines a Jerusalén. Muchos filósofos judíos y cristianos se preguntarán por la posibilidad de que Platón hubiese conocido la Biblia.

Platón, efectivamente, nos sugiere a lo largo de sus diálogos que el hombre político vive entre la fe y la razón y que cada ciudad consigue una mixtura específica de ambos elementos que constituye su auténtico régimen político (su *politeia*). El hombre necesita fe incluso para ser hombre, porque lo que lo constituye como tal es la orientación de su vida hacia los fines que la comunidad considera más nobles. La educación es el estímulo en el niño de la ambición del fin. Educar es estimular en una determinada dirección la atención y el apetito de un niño. Pero ninguna ciudad puede prescindir de la razón, especialmente, en todo aquello susceptible de ser medido con precisión.

La ciudad no necesita la filosofía para saber si un edificio es más alto que otro, ni tampoco para saber que nuestros dioses son nuestros y que estamos en deuda con ellos. Sin embargo la filosofía se empeña en evaluar la consistencia de lo nuestro a la luz de lo bueno, sin ser siempre consciente de que lo bueno para la ciudad quizá no es siempre lo verdadero, sino lo que está políticamente inmediatamente por debajo de la verdad: el consenso. Podría ser, pues, que entre la ciudad y la filosofía haya una divergencia respecto a los fines que cada una considera nobles.

Nos ha aparecido el término *politeia*. Es un concepto esencial para entender la reflexión política griega. Una *politeia* es un modo de vida comunitario, lo que los norteamericanos llaman *way of life* y los alemanes *Lebensform*. Su misión fundamental es institucionalizar la conexión entre el poder, el derecho y el ciudadano. Mediante esta institucionalización, la *politeia* concede al ciudadano la dignidad de ser parte de los nuestros, dotándolo de la convicción de que posee un poder que va más allá de lo que la realidad desnuda le permitiría creer. La *politeia* le concede al miembro integrante del «nosotros» una dignidad metafísica sin necesidad de recurrir ni a la filosofía, ni a una declaración formal de derechos del ciudadano. En el caso preciso de la *politeia* democrática ateniense, ofrece también la promesa de la identificación de los gobernados y los gobernantes.

También aquí interviene de manera corrosiva la diferencia filosófica entre lo bueno y lo nuestro. La Atenas anterior a Sócrates creía en la posibilidad de hacer coincidir la voluntad individual y la colectiva. Sin embargo, a la muerte de Sócrates, como bien viera Ranke, la piedad filosófica se separa de la piedad del Estado.

El diálogo

La principal herramienta filosófica socrática es el diálogo. Es una herramienta propiamente ateniense y, sin embargo, le costará la vida, porque es ambigua y, en cierta forma, posee vida propia. Lleva en sí un elemento de imprevisibilidad. Ningún dialogante honesto puede asegurar cómo acabará un diálogo, por la sencilla razón de que si los que se ponen a dialogar lo hacen con la pretensión de conocer algo que ignoran —la verdad — difícilmente podrán saber qué tipo de reacciones se irán despertando en el proceso de su búsqueda. El diálogo, pues, no conduce fatalmente ni a la verdad ni al acuerdo. Lo que sí permite es que en su desarrollo se vaya transparentando la personalidad diversa de los dialogantes y éstos, si son honestos, puedan conocerse mejor a sí mismos. Como actividad humana, el diálogo no es un ejercicio intelectual blindado contra el acecho de lo irracional. Al contrario, está abierto al azar, a los cambios de humor, al sentido de la vergüenza, etc. Lacan inventó un término útil, el de *hontologie*, que hace referencia a la importancia de la vergüenza (*honte*) en nuestra constitución humana. Creo que es adecuado decir que el diálogo

platónico es básicamente —aunque en modo alguno exclusivamente— una *hontologie*.

Con frecuencia lo que da inicio a un diálogo es un encuentro casual y lo que lo cierra es un desplante. Lo que vemos en los textos de Platón es que, si para algo sirve el diálogo, es para clarificar diferencias. No es un flaco servicio, entonces, el que nos presta. Séneca cuenta en *De la ira* que en una ocasión Celio, que fue un abogado muy vehemente, cenaba con cierto cliente que le daba la razón a todo lo que decía. Harto de tanto acuerdo, le gritó: «Di algo en contra ya, para que seamos dos». Es decir, para que cada uno sepa dónde está.

Para que exista una posibilidad de acuerdo —e incluso de desacuerdo honesto— las posiciones de los dialogantes han de presentar una forma clara, nítida. Pero lo que suele mostrarse en el diálogo es la metamorfosis de estas posiciones y, por lo tanto, la fragilidad de las cosas políticas. El descubrimiento de esta fragilidad es, a mi modo de ver, el gran hallazgo socrático.

De manera espontánea —y ésta es una de las formas de nuestra fe política— tendemos a creer que la palabra nos permite nombrar lo real. Pero cuando Sócrates invita a alguien a dialogar, pronto se descubre que en este nombrar se oculta una desrealización de lo real que ha sido necesario imponerle a lo real para nombrarlo. La palabra introduce en lo real algo que no está allí. Tenemos una manzana específica y singular y la llamamos «manzana», cuando en realidad la fruta que tenemos presente está viviendo un cambio que su nombre nos oculta. Lo mismo podemos decir de «Sócrates», «Atenas», «Bien», «verdad», etc. Así pues, en lo real siempre hay una diferencia con respecto a su nombre. Esta diferencia se revela en cuanto nos preguntamos qué es una manzana teniendo una manzana delante. Hay, pues, cobijada en el lenguaje una sombra nihilista. Pero Sócrates dice que ser filósofo es vivir esta diferencia. Ser humano es estar obligado a nombrar lo que es con el nombre que no puede nombrarlo por completo. O sea, ser humano es no poder apoderarse nunca ni de lo que es ni de lo que no es. «En el principio es el logos», dice san Juan. Este «logos» es lo que busca Sócrates en el trayecto de sus diálogos, pero sólo encuentra la conciencia de una falta, una ausencia de conocimiento con la que el filósofo puede filosofar, pero con la cual el ciudadano no sabría vivir.

La lectura lenta

Todo esto que estamos diciendo ha de ser leído, pero no puede ser leído de cualquier manera si ha de ser, también, comprendido filosóficamente. El texto platónico nos pide el ejercicio de una lectura lenta, rumiante, que debe llevarse a cabo con un lápiz entre los dedos. Todo aquel que ha comenzado a leer a Platón ha descubierto pronto los límites de su capacidad atencional. Muchos se han dado por vencidos por ignorar que la lectura lenta de Platón es un magnífico ejercicio de desarrollo de la atención.

Quisiera animar al lector apasionado a intentar la aventura de leer a Platón con lentitud. Lectura lenta y filosofía no son lo mismo, pero se parecen mucho y sin el hábito propedéutico de la primera, no parece nada fácil practicar la segunda. En la lectura de todo gran libro está presente el eco plural del gran diálogo, que hay que aprender a escuchar. En estos tiempos de culto a la velocidad, en los que el ritmo trepidante de la acción resulta más importante que la trama (cuando no la hace completamente accesoria), la preservación de la lectura lenta, concentrada, que no tiene ninguna prisa por llegar al final del texto para descubrir el desenlace, es uno de los mayores servicios que puede brindarnos Platón y, en general, el gran diálogo, pues en cuanto comenzamos a prestar atención al texto, comenzamos también a escuchar la pluralidad de voces que ese texto convoca.

La lectura lenta se interesa sinceramente por la verdad del texto, que es exactamente el interés que todo historicista se cree con derecho a ignorar. La única pregunta que un historicista considera inútil dirigirle a un texto es la de su verdad.

Aquí es absurdo tener prisas, porque si para algo nos prepara la lectura lenta de un diálogo es para el inicio de una nueva lectura de ese mismo diálogo. Nunca se acaba de leer ni a Platón ni a ningún gran autor. Aprender a leer es un ejercicio que dura toda una vida, porque lleva toda una vida educar a una mente, que por naturaleza es deslizante, y a la que le gusta dejarse llevar cómodamente de un estímulo a otro, sin detenerse mucho tiempo en ninguno. Hay un momento en la *República* en el que Platón parece estar precisamente ironizando sobre esto. Glaucón intenta forzar a Sócrates para que le ofrezca una respuesta, pero éste le responde que le deje «holgar, como los perezosos, que tienen la costumbre de dar fiesta a su

propia razón cuando van andando solos». Por supuesto, no habrá tregua para Sócrates.

NO HAY TREGUA PARA SÓCRATES

Cuando la filosofía toma conciencia del sentido de la piedad y del valor relativo de «lo nuestro», es que ya ha tenido lugar la domesticada filosófica de los dioses (lo cual no significa que la ciudad ya no tenga necesidad de lo más alto para representarse a sí misma). En ese momento tanto la vida como la muerte se vuelven problemáticas. La vida se desorienta respecto a los fines a los que ofrecer sus respetos y la muerte se convierte en un absurdo. Ya no hay por quién morir. Así que si se quiere dar sentido completo a la vida hay que encontrar razones filosóficas a la muerte: hay que morir por uno mismo. De esto se trata en el *Fedón*. Este diálogo es la prueba más clara de que para Sócrates las virtudes filosóficas ya no coinciden con las virtudes tradicionales de Atenas.

Hay algo de ingenuo —desgraciadamente la ingenuidad puede llenar los cadalsos— en la pretensión de Robespierre de recuperar la virtud en las postrimerías del llamado «siglo de los filósofos». «El resorte esencial de las repúblicas es la virtud», defenderá, pensando en la virtud política, «que no es otra cosa que el amor a las leyes y a la patria». «Elevemos nuestras almas —añade en otra ocasión— a la altura de las virtudes republicanas y de los ejemplos antiguos.» Hegel dirá que Robespierre se tomó la virtud en serio. Pero aquél fue el último intento político de reivindicar la virtud.

Un ejemplo literario nos puede servir para mostrar por qué con Robespierre la virtud antigua entona su definitivo canto del cisne, se trata de *Frankenstein o el moderno Prometeo* de Mary Shelley (en realidad de Mary y de Percy B. Shelley). Tengo presente el momento en que la criatura innominada (el único Frankenstein es el doctor Frankenstein, el supuesto artesano de una nueva humanidad) se dirige a su creador con estas palabras: «Concededme la felicidad y seré virtuoso». En esta precisa petición se anuncia, a mi parecer, un incremento de la distancia del alma romántica moderna respecto a Atenas, por mucho que los románticos compongan maravillosos poemas a las ruinas de Grecia. La criatura no le solicita al creador la virtud para alcanzar la felicidad, como habría hecho un ateniense, sino todo lo contrario. El doctor Frankenstein no le ha entregado tampoco a

la criatura los sentimientos de vergüenza y de justicia, como veremos que Zeus entrega a los humanos para que puedan vivir políticamente, sino una emotividad muy despierta. Este monstruo es el primer hombre terapéutico, es decir, el primer sustituto del hombre político. El hombre moderno ya no se arrodilla ante Dios porque cree que dispone de una buena alternativa en el diván del terapeuta.

«¿No te avergüenzas —nos pregunta Sócrates en la *Apología* de Platón — de amontonar riquezas, de incrementar tu fama y tus honores, mientras de la prudencia, de la verdad y de cómo mejorar tu alma te desentiendes?» Con estas palabras introduce una idea revolucionaria en Occidente, la de que podemos cuidar autónomamente de nosotros mismos. Pero esta idea estaba apoyada en el soporte personal del dominio de sí (la *enkrateia*), mientras que el hombre moderno necesita ayuda terapéutica para cuidar de sí. Y, además, considera que esta necesidad es la prueba de su inocencia: si no es feliz, tampoco se considera responsable de sus actos. La autonomía, a pesar de ser el primer dogma de nuestra fe laica, se sabe impotente y necesita paliativos existenciales. Al *autós* le duele el *nomos*, es decir, la necesidad de someterse a la ley para ser él mismo.

Hoy ha desaparecido la posibilidad de la virtud republicana porque toda ley es para nosotros por definición provisional. La ley ha perdido peso y a medida que lo perdía se ha ido adelgazando la virtud, hasta que tras el triunfo de la visión laica del mundo, hemos olvidado completamente la virtud para pasar a hablar de valores. Es imposible hacer coincidir las virtudes republicanas con los valores, porque con los valores ha triunfado una versión también adelgazada del bien.

Hay que pelear con Sócrates para comprender todo esto y observarnos nítidamente a nosotros mismos y a nuestro tiempo. No se trata, pues, de pretender aprender no sé qué cosas de lo que dice Sócrates. Para eso hay buenos manuales que nos resumen bien los diálogos de Platón. De lo que se trata es de aprender con Sócrates, es decir, de aprender dialogando con él y tomándonos muy en serio cada palabra suya que nos ponga en cuestión. No es en absoluto aconsejable —desde un punto de vista estrictamente filosófico— leer los diálogos de Platón en el reclinatorio. Hay que resaltar esto porque una dosis de beatería parece inherente al platonismo y no pocos platónicos han hecho de la veneración cursi de la beatería platónica la quintaesencia de la filosofía.

Para leer bien a Platón puede incluso ser muy útil tomar la postura de los acusadores de Sócrates y atreverse a votar contra él.

I
SÓCRATES, UNA PRIMERA IMAGEN

Un filósofo enigmático y un enigma filosófico

Sócrates nació en Atenas en un año que no sabía que estaba destinado a ser el 469 antes de Cristo. Vivió la instauración, el apogeo y el declive de la democracia radical de Pericles y del imperialismo marítimo que permitía sufragarla. Padeció los desgarros de los enfrentamientos civiles. Siguió con desazón la inquietante carrera política de algunos de los más prometedores jóvenes atenienses a los que había sido incapaz de educar, y en los últimos años de su vida asistió sucesivamente a la instauración democrática (votada por la asamblea) de la tiranía y a la restauración de la democracia y se vio a sí mismo en el centro de todas las suspicacias de quienes intentaban comprender qué es lo que había pasado para que la ciudad que la diosa Atenea prefirió a ninguna otra acabase humillada ante el resto de Grecia. No tuvo nunca conciencia de vivir en «el siglo de Pericles»; ni tuvo noticia de «la noble simplicidad y serena grandeza» que entrevió Winckelmann por las ruinas de Grecia; ni tan siquiera parece que creyera en aquel «milagro griego» en el que creyó Renan (el mismo Renan que en su *Vida de Jesús* niega la existencia de milagros).

Conoció una Atenas de 335.000 habitantes cuya expansión parecería no tener límites, pero cuando murió su número se había reducido dramáticamente en más de cien mil personas a causa de las continuas guerras y la peste que asoló la ciudad en el 429. A pesar de todo, los atenienses se sintieron —antes y después de la derrota— portadores de un ideal que no podía serles arrebatado. Atenas siguió siendo una ciudad orgullosa de sí misma. A su puerto, el Pireo, llegaban productos de las estepas escitas, del imperio persa, de Egipto, Cartago, Iberia… Con razón Pericles llegó a decir que los productos autóctonos no eran para los atenienses más familiares que los exóticos. Con los productos llegaban también extranjeros con relatos de mitos remotos. Los griegos descubrieron pronto que los etíopes veían a sus dioses chatos y negros y los tracios, rubios y de ojos azules. El ágora de Atenas era el lugar de encuentro de lo propio y lo ajeno y, por lo tanto, de la sabiduría propia y la ajena. Eran

frecuentes las visitas de sabios de toda Grecia que necesitaban mostrar su saber en una ciudad que había erigido una estatua a la mismísima diosa Persuasión.

Del Sócrates histórico sabemos pocas cosas y las que creemos saber han sido interpretadas de mil maneras distintas. Todos han encontrado en él lo que querían encontrar, especialmente una imagen de sí mismos. Su madre, la comadrona Fenarete, se casó en primeras nupcias con Queredemo, con quien tuvo un hijo llamado Patrocles. Tras enviudar, se volvió a casar con el escultor Sofronisco. De esta unión nació Sócrates, que en el *Teeteto* aseguró que compartía con su madre el oficio de partero. La tradición, para compensar la influencia de los dos progenitores, no quiso dejar relegado a Sofronisco y lo hizo escultor. De esta manera, al elevarlo a la condición de modelador de figuras humanas, equilibró la influencia de ambos en el futuro filosófico del hijo.

Parece que Sofronisco y Fenarete pertenecían a lo que hoy llamaríamos «clase media». Si es así, al morir, habrían legado algunos bienes a su hijo. No tantos como para que éste pudiera vivir con holgura, pero probablemente suficientes para vivir modestamente sin tener que trabajar.

Cuando andaba por la cincuentena, se casó —quizá en segundas nupcias— con la joven Jantipa, con cuya dote incrementó su patrimonio. Tuvo tres hijos. En el momento de su muerte, el mayor, Sofronisco, era un adolescente y al más pequeño, Lamprocles, aún lo llevaba Jantipa en brazos. El mediano se llamaba Menexeno. Ninguno de los tres brilló por su inteligencia, lo cual permitió a Aristóteles reflexionar sobre la difícil transmisión de las virtudes intelectuales de padres a hijos, recordando, quizá, los comentarios del propio Sócrates sobre la mediocridad de los hijos de Pericles. La tradición nos ha presentado a Jantipa como una mujer malcarada y desabrida con la que vivir era un sinvivir, pero habría que preguntarle a ella si era fácil convivir con un hombre que se pasaba los días fuera de casa, defendiendo la importancia de la virtud (*areté*), del autocontrol (*enkrateia*) y del cuidado de sí (*epimeleia*), ganándose de esta manera abundantes fidelidades tanto en la amistad como en la enemistad. Entre las muchas tradiciones occidentales que nacen con Sócrates, se encuentra, y no en último lugar, la misoginia filosófica.

Sócrates defendió a su patria con notable valentía en las batallas de Potidea (432-430), Delio (424) y Anfípolis (422). ¿Hay que añadir que no

fue ni pacifista ni antimilitarista? Ejerció los cargos públicos que le correspondieron por sorteo de acuerdo con las normas de la democracia ateniense, mostrándose inflexible con el cumplimiento de sus obligaciones cívicas. No fue un activista de la democracia periclea, pero no rehusó sus responsabilidades políticas. No creyó en el sueño democrático de la identificación de gobernantes y gobernados, y por propia experiencia descubrió que un gobernante que respete escrupulosamente la ley puede ver puesta en cuestión su legitimidad por una asamblea democrática, porque las formas del poder efectivo están muy lejos de corresponderse con las formas del derecho.

Era de pequeña estatura. Quienes lo conocieron resaltaron en el Sócrates maduro sus ojos de toro, su nariz respingona, su calvicie y su vientre prominente. Numerosas anécdotas coinciden también en recordarnos su fealdad. Acostumbraba a ir descalzo y a vestir con la misma ropa durante todo el año, hiciera frío o calor. Platón, en el *Banquete*, considera digno de ser recordado el día del año 416 en que se lavó los pies para asistir a la fiesta de su amigo, Agatón, que había ganado el primer premio en un certamen de tragedias.

Jenofonte ironiza sobre su figura en una obra que conviene leer en paralelo con el *Banquete* de Platón y que lleva este mismo título. Asegura que solía bailar un rato cada día a primera hora de la mañana con la intención de rebajar su vientre. O sea, que Sócrates hacía fitness. Sobre sus facciones nos transmite este diálogo que mantuvo con Critóbulo:

—¿Sabes por qué necesitamos ojos, Critóbulo?

—¡Es evidente que para ver!

—Entonces mis ojos serían más bellos que los tuyos.

—¿Por qué?

—Porque los tuyos sólo ven lo que tienen delante, pero los míos, al estar tan salidos, también ven lo que tienen a los lados.

—En cuanto a la nariz, ¿cuál es más hermosa, la tuya o la mía?

—Evidentemente, la mía, si es cierto que los dioses nos la han dado para oler. Tu nariz mira para la tierra, mientras que la mía está abierta para captar lo que le llega de todos los lados.

—Pero ¿cómo puede ser una nariz tan chata más hermosa que una recta?

—Porque no estorba a los ojos a la hora de mirar todo lo que quieren; mientras que una nariz recta levanta arrogantemente un muro entre ellos.

Jenofonte, que sentía un gran aprecio por Sócrates, está parodiando su aspecto físico utilizando un término habitual de su vocabulario filosófico, el de utilidad. Sócrates defendió insistentemente que nada puede ser bello si no es útil. De ahí deduce Jenofonte, forzando la lógica para provocar la broma, que si los ojos y la nariz de Sócrates son útiles, han de ser bellos, aunque se opongan radicalmente al ideal griego tradicional de la *kalokagathia* (la unión armoniosa de un alma bella y un cuerpo bello). Efectivamente, los amigos de Sócrates encontraban en él la unión paradójica de un alma fascinante y un cuerpo abandonado por las Gracias. Hay, pues, cierta lógica en el hecho de que fuera él el primero en interrogarse por la relación entre el cuidado del alma y el del cuerpo.

Han pasado dos mil quinientos años y seguimos viajando a Atenas, aunque ya no está muy claro qué es, exactamente, lo que buscamos… más allá de la inevitable foto en una Acrópolis repleta de turistas. A veces sólo parece que viajamos para confirmar la imagen idealizada que nos hemos creado de esta ciudad en la lejanía y para sustentar el mito de algo vago pero noble que aún podríamos llegar a ser. Este mito comenzó a tomar cuerpo en Alejandría, se desarrolló en Roma y fue reelaborado a partir del siglo XVIII en Londres, Berlín y París. En pocos años, comenzaron a circular por Europa dibujos realizados al natural de los restos de Atenas, Delfos, Olimpia, Micenas… que parecían mostrar el silencio forzado de unas piedras que estaban esperando a que alguien quisiera escucharlas para volver a hablar. En su resistencia a desmoronarse por completo, las antiguas ruinas parecían afirmar su presencia histórica ante los siglos que dieron forma al mito del progreso. Era inevitable que los primeros viajeros a Atenas se afanaran por hallar en el lecho reseco del Iliso algún resto de la Atenas de Sócrates. Hubo, incluso, quien creyó captar un reflejo violeta y rosa del Himeto en los muros de la cárcel en la que Sócrates bebió la cicuta. Una cárcel, por cierto, que aún no estamos seguros de haber localizado.

La historia de nuestros viajes a Atenas es la historia de la metamorfosis del mito de Atenas, uno de cuyos componentes centrales es Sócrates.

Sócrates fue un personaje tan singular que ha habido eruditos, como Dupréel o Gigon, que no han dudado en afirmar que nunca existió. Es una ocurrencia divertida, pero poco seria. Nuestro principal problema filosófico no es saber si existió, sino cómo hay que comprenderlo. Hay algo en él que nos recuerda al gato de Cheshire de *Alicia en el País de las Maravillas*. Es irónico, pero mantiene afiladas sus uñas por si necesita ir más allá de la

ironía. Si le preguntamos por el camino que debemos tomar para comprenderlo, nos contesta que eso depende del lugar al que queramos llegar, aunque siempre llegaremos a algún lugar si caminamos lo suficiente por los diálogos de Platón. Aristoxeno, un filósofo peripatético del siglo IV que estaba bien situado para informarse con rigor de Sócrates, nos habla un poco de sus uñas. Tenía —dice— unos prontos terribles en los que mostraba una naturaleza colérica. En estas ocasiones, dominado por la pasión, era capaz de cualquier impertinencia. El lector cuidadoso de Platón no tardará en descubrir, junto a la tan reputada ironía socrática, abundantes manifestaciones de estricta mala leche. La ironía socrática no sería socrática si le quitamos el veneno a su aguijón dialéctico.

Sobre la singularidad atópica de Sócrates, el nazismo, sin pretenderlo, nos ofrece una lección interesante. Ningún otro movimiento político ha hecho más esfuerzos para afiliar retrospectivamente a Platón. Los intelectuales nazis lo convirtieron en un teórico eugenista que, por supuesto, tenía sangre nórdica. Pero con Sócrates nunca supieron qué hacer. Se les escabullía. Encontraban en él una resistencia, una rebeldía que no se dejaba encasillar en los moldes del nacionalsocialismo. El rechazo del Tercer Reich a Sócrates casi no conoce excepciones y para ponerlo de manifiesto de forma contundente, lo declararon de «raza oriental», alógeno a la raza griega que sería, por supuesto, una raza aria. Alfred Rosenberg lanzó contra él la peor injuria que se le ocurrió, la de ser un socialdemócrata internacionalista. No le faltó más que ponerle la estrella de judío. A su juicio, Sócrates sería culpable de haber propuesto una nueva concepción de la humanidad, esto es, una nueva clasificación de los hombres que ignoraba su raza y resaltaba una hipotética virtud no racial. Sócrates, en definitiva, sería culpable de trascender a su pueblo para acabar degradado en un vulgar humanista que propugnaba una justicia que no fuese ni ateniense ni griega, sino que, precisamente por ser racional, fuese ante todo humana. Sócrates habría sido el primer cosmopolita.

Sócrates no se nos entrega sin un esfuerzo de lectura lenta.

Esto es lo primero que debemos constatar: el filósofo que está en el origen de la filosofía occidental debe ser interpretado con cuidado. Resulta así que si Sócrates es uno de los padres de nuestro pensamiento, no lo es tanto por lo que nos ha dicho como por lo que nos obliga a pensar sobre sus palabras y sus hechos. En el origen de la cultura filosófica europea encontramos un único mandamiento: atrévete a pensar. Ésta es, a mi

parecer, la quintaesencia del socratismo. Por eso es el primero de nuestros filósofos.

En los textos socráticos se cumple el *de te fabula narratur*. En última instancia, es de nosotros de quien hablan.

Sócrates, el sofista

Sócrates era para muchos atenienses —quizá para la mayoría— un sofista. Podemos preguntarnos si lo comprendían bien, pero lo cierto es que buena parte del esfuerzo literario de Platón se dirige a construir un relato de Sócrates que, a posteriori, haga inverosímil esta acusación. La prueba de su éxito es que cuando hoy preguntamos quién era Sócrates, nos encontramos con una respuesta casi unánime en los manuales de filosofía: no era un sofista, sino un filósofo.

La sofística es un fenómeno helénico que adquiere la dimensión de acontecimiento cultural europeo en la democrática Atenas. Los sofistas no crearon la democracia, pero es evidente que la democracia —la griega y la nuestra— es el mejor caldo de cultivo de los sofistas, precisamente porque es el régimen que más necesita representar públicamente de manera verosímil sus convicciones. No fue un sofista sino Atenas quien divinizó a Persuasión, Peitho, erigiéndole una estatua junto a Afrodita Pandemos, pero la numerosa y variada reproducción de la imagen de esta diosa en la cerámica ateniense es contemporánea de la expansión de la sofística. Cuando la juventud potentada ateniense sintió que la educación tradicional ya no era suficiente para desarrollar sus aspiraciones educativas, ahí estaban los sofistas, dando forma a sus demandas. Todos los jóvenes de todas las épocas se han entregado a un maestro cuando han creído encontrarlo.

Tampoco fueron los sofistas los que crearon el vocabulario con el que la democrática Atenas reconocía su singularidad ante el resto de las ciudades griegas: *isonomía* (igualdad ante la ley), *isokratía* (igualdad en la participación en el poder), *isegoría* (igualdad de palabra), *isogénesis* (igualdad de nacimiento), *parresia* (libertad de palabra), etc. Pero fueron ellos los que se atrevieron a analizar críticamente su significado, llevando a la reflexión filosófica lo que la ciudad ya expresaba espontáneamente. Si la ciudad defendía la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley, los sofistas enseñaron a gestionar esa igualdad de manera efectiva, por ejemplo, ante los tribunales o ante la asamblea de la democracia. Fueron los primeros en

darse cuenta de dos cuestiones de la mayor importancia: que la actuación concreta de los jueces nunca está suficientemente determinada por la ley, ni puede estarlo, y que, en última instancia, la ley adquiere su existencia concreta en la sentencia del juez.

De esta manera, y gracias a ellos, la vida política se pudo concebir a sí misma como *politiké tékhne*, como tecnología política. Podríamos decir, simplificando un poco las cosas, que para poner de manifiesto esta tecnología, los sofistas prescindieron de la piedad hacia los símbolos democráticos para mostrar en su desnudez sus procedimientos, que en democracia son en gran medida procedimientos retóricos. Pero los procedimientos desnudos son poco estimulantes. La prueba de ello es que el mismo pueblo que se sentía orgulloso de su democracia, se cansó de sus procedimientos. Las comedias de Aristófanes muestran claramente la tentación populista de echar la culpa de todo lo que va mal a los parásitos de los procedimientos.

La democracia, que defiende la libertad de palabra y la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley, necesita personas competentes y seguras de sí mismas, que puedan levantar su voz en la asamblea y presentar sus tesis de manera convincente y atractiva. No veo qué objeciones podemos hacer a eso. En este sentido, los sofistas contribuyeron, claramente, al desarrollo de la vida democrática. Tanto es así, que la primera legitimación teórica de la democracia ateniense se la debemos al sofista Protágoras. Es difícil, pues, compaginar la defensa de la democracia con el rechazo de los sofistas y de los procedimientos. Pero, al mismo tiempo, debemos ser conscientes de que si la democracia necesita ser legitimada teóricamente, es que hay en ella algo que no es evidente de por sí. O, dicho más crudamente, que hay en ella algo problemático que, cuando es analizado críticamente, nos muestra que los símbolos de la democracia no hablan con tanta persuasión como a veces tendemos ingenuamente a suponer. Precisamente porque saben esto, los sofistas son educadores de la juventud, pero no necesariamente son buenos educadores de la juventud ateniense. Su autoridad pedagógica parece derivarse de su indiferencia hacia el lugar en el que ejercen su magisterio. Son maestros errantes porque son sólo intelectuales. A mi entender, lo que Platón vio y los sofistas no, es que para ser un buen educador se ha de ser también un buen poeta. Quiero decir que los sofistas se mostraban muy sagaces a la hora de descubrir la convencionalidad de muchas costumbres cívicas, pero carecían del arte

poético imprescindible (quizá con la notable excepción de Pródico) para crear nuevas. Por eso Platón sigue siendo nuestro educador, mientras que los sofistas —los antiguos y los modernos— carecen de una auténtica voluntad de acción política en el sentido más profundo del término. Para ellos lo relevante es el triunfo en la gestión. La pregunta inquietante es la de la ubicación de Sócrates entre los sofistas y Platón. Si hemos de hacer caso a sus palabras, nunca fue maestro de nadie.

El pueblo ateniense, como ya hemos dicho, no diferenciaba entre Sócrates y los sofistas y se cansó de todos ellos al mismo tiempo. Para entender bien lo sucedido, hay que insistir en que tanto en la comedia (Aristófanes) como entre los intelectuales relevantes, como Isócrates, cuando se habla de los sofistas, se piensa en primer lugar en Sócrates. Algunos autores (Diógenes Laercio) entienden que no había muchas diferencias entre el método de Sócrates y el de Protágoras, y el mismo Platón que pone a competir a los sofistas y a Sócrates, nos muestra tal dominio de la retórica por parte de éste, que es superior dialécticamente a no importa qué contrincante. Pudiera ser, incluso, que Platón hubiese sido el acuñador del término «retórica», ya que no lo encontramos en autores anteriores. Si fuera así, su lugar de aparición sería, irónicamente, el *Gorgias*. Pero aparece de forma retórica, es decir, con tanta habilidad, que al lector le cuesta imaginarse que pudiera tratarse de una invención platónica. Sócrates sabe tanto de retórica que incluso se permite diferenciar entre una buena y una mala retórica (*Gorgias*) y esbozar el programa de una retórica filosófica (*Fedro*). Nunca pone en cuestión la tesis de Gorgias sobre el gran poder de la palabra sobre el alma humana. La palabra es para él la forma política de nuestro desensimismamiento.

Los principales sofistas eran Protágoras, Gorgias, Pródico, Hipias, Trasímaco, Licofrón, Calicles, Antifonte y Cratilo. Pero su común denominación oculta grandes diferencias. No formaban una secta. No eran iguales. Ni tan siquiera Platón los trata a todos por igual. Sin embargo los manuales no tienen dudas a la hora de uniformarlos como subjetivistas, relativistas, maestros de retórica y, en general, como especialistas en las artes de la apariencia política. Los sofistas —si se me permite la licencia— serían algo así como trileros del lenguaje, frente a un Sócrates íntegro e insobornable, que siempre juega con las cartas sin marcar.

¿Eran relativistas? No está claro ni que lo fuesen todos ni que lo fueran en todos los asuntos. Pero parece que todos pensaron en la diferencia

existente entre las cosas tal como son por naturaleza (el nacimiento, la muerte, la necesidad de alimento y de descanso… todo cuanto es común a todos los hombres) y las que culturalmente nos diferencian. Sabían que las cosas propias de cada cultura eran compartidas por todos los miembros de esa cultura, es decir, eran naturales para ellos, e intuyeron que el hombre necesita una cierta uniformidad cultural para preservar su vida en común. Por este motivo, no estaban interesados tanto en la formación de la opinión personal de un individuo aislado, como en la formación del ciudadano que quiere tener visibilidad pública en su ciudad. El fenómeno del lenguaje, situado entre la realidad natural y la política, los fascinó. Analizaron la dinámica de los debates públicos y entendieron la importancia del dominio dialéctico de las propias convicciones. Y en esto tampoco se diferenciaban de Sócrates.

Defendían que la virtud (llamémosla excelencia, competencia o *areté*) podía enseñarse. Estaban convencidos de que la ciudad puede mejorarse mediante la educación y de que ellos eran los educadores adecuados. El coaching tiene en ellos a sus padres fundadores. Esta oferta de conocimientos sintonizaba perfectamente con la demanda de mérito por parte de la ciudad democrática. Cuando los sofistas defendían la idea democrática de que la virtud no es fruto del azar del nacimiento, sino que se conquista con entrenamiento, eran conscientes de que había muchos jóvenes adinerados en Atenas que querían competir con los hijos de las familias de abolengo. Ellos les ofrecían la posibilidad de hacerlo. A sus clases podía asistir cualquiera capaz de pagarlas.

La idea de que la virtud es accesible a todos los ciudadanos capacitados, independientemente de su origen, tenía un profundo calado político, como se puso especialmente de manifiesto el año 404, cuando se discutía en Atenas el nuevo régimen que debería sustituir a la democracia. Los aristócratas del entorno de Critias defendieron que había que restringir el acceso a los derechos cívicos a un grupo escogido de 3.000 ciudadanos, que serían algo así como el senado dirigente de Atenas. En este debate, Teramenes se opuso a Critias defendiendo una tesis sofística difícil de rebatir: que la virtud, en sí misma, no tiene preferencia por ningún número. Si el criterio de acceso al gobierno de la ciudad había de ser la posesión de la virtud, el número de 3.000 era completamente arbitrario.

Si Cicerón decía que Sócrates había bajado la filosofía del cielo a la tierra podemos convenir que, como mínimo, no lo había hecho solo. La

interrogación por el sentido de la virtud en la ciudad democrática es una interrogación propiamente sofística.

Pero hay algo en la personalidad de Sócrates muy poco sofístico, algo que tiene más que ver con la fuerza de su presencia que con el dominio de técnicas retóricas. Quien mejor consigue darle nombre es Alcibíades cuando en el *Banquete* se refiere a él como *daimonios aner*, es decir, como un hombre daimónico, envuelto en un halo de autoridad y con gran capacidad de impregnación que , sin embargo, se considera a sí mismo ignorante.

El Sócrates de Aristófanes:
Sofista y filósofo de la naturaleza

A finales del siglo V, como dijo una vez el gran helenista Seth Benardete, había dos cosas que preocupaban a los ricos atenienses: los caballos y los sofistas. De ambas cosas trata Aristófanes en las *Las nubes*, una comedia representada en el 423 que muestra que en esta fecha Sócrates ya era bien conocido como sofista y como filósofo de la naturaleza. Incluso los detalles de su manera de andar, de hablar, de vestir o de mirar iban de boca en boca. Sin embargo, Sócrates no se sintió cómodo con la imagen que traza de él Aristófanes y en su defensa ante el jurado, se queja del perjuicio que le han causado las antiguas calumnias que han circulado sobre él, nacidas de «un cierto autor de comedias».

El protagonista de *Las nubes* es Estrepsíades, un padre «a la antigua» que no sabe adaptarse a los nuevos tiempos. Aristófanes lo hace agricultor, resaltando así que vive mirando hacia tierra adentro, que es donde enraízan las virtudes ancestrales, y no hacia el Pireo, ese bazar de todas las excentricidades. Le gusta la vida sencilla y tradicional, en la que cada cosa está en su sitio y hay un sitio reservado para cada cosa. Se siente seguro apegado a las certezas que le dicen cómo hay que tratar con los dioses y cómo educar a un hijo. Éstas eran las certezas de los buenos tiempos de antaño, las que cimentaron la gloria de Atenas… y que ahora ve amenazadas en su propia casa debido a la conducta de su hijo, Fidípides, que sólo quiere divertirse sin dar golpe. Su desmedida pasión por los caballos lo empuja a apostar en las carreras pidiendo una y otra vez dinero a prestamistas. La deuda que ha acumulado es tan escandalosa que Estrepsíades ya no puede pagar los intereses que genera.

Es probable que muchos espectadores atenienses al ver a Fidípides en escena, pensaran en Alcibíades, el seguidor de Sócrates, que también sentía una gran pasión por los caballos, pero sin padecer problemas de liquidez. Era el modelo de muchos jóvenes, a pesar de que salía muy caro imitarlo. Simplemente no se podía estar a la altura de su dinero, de su belleza, de su

inteligencia, de su don de gentes y, sobre todo, de la pasión con que consumía su vida. El problema para Atenas fue que Alcibíades tampoco estuvo a la altura de lo que la ciudad esperaba de él. Durante un tiempo, ambos, la ciudad y Alcibíades, vivieron un idilio que parecía presagiar grandes éxitos comunes. Pero sólo con sus caballos tuvo un triunfo clamoroso que resonó por toda Grecia. Presentó seis equipos a unas olimpiadas y obtuvo el primero, el segundo y el cuarto premio. ¡Qué gran recepción le debieron dedicar en Atenas!

Volvamos a la comedia.

Para intentar salir del atolladero en que se encuentra, Estrepsíades anima a su hijo a ir a estudiar al «pensatorio» que Sócrates dirige junto a su casa, que viene a ser algo así como la academia socrática. Es una idea magnífica porque allí se aprenden cosas de la mayor importancia, como el conocimiento de la naturaleza y el dominio del lenguaje, que tanto ayuda a ganar pleitos. A Fidípides esta propuesta le resulta deprimente. Prefiere las diversiones al aire libre. ¿Qué puede haber de entretenido en un antro habitado por fatuos paliduchos como Sócrates y su discípulo Querefonte? Su padre intenta vencer sus objeciones haciéndole ver lo apurado de su situación económica. Le insiste en que con Sócrates aprenderá a manejar a su antojo todos los argumentos y a perder el miedo a los tribunales de justicia, pues una vez que se aprende a argumentar, lo de menos es si la causa que se defiende es justa o injusta.

Como Fidípides no da su brazo a torcer, Estrepsíades decide tomar él mismo el toro por los cuernos y, a pesar de que no se considera muy avispado intelectualmente, se presenta ante la puerta del pensatorio. La golpea con tanto ímpetu, que provoca el aborto intelectual de un discípulo de Sócrates, que al distraerse, pierde el hilo de una importante idea que estaba gestando. Ya veremos que Sócrates se describe a sí mismo en el *Teeteto* como partero de ideas. Los filósofos posteriores han encontrado sublime la mayéutica socrática (su arte de ayudar a dar a luz ideas), pero los atenienses la debieron encontrar simplemente ridícula. ¿Qué era eso de que un hombre se feminizara, definiéndose a sí mismo como partero?

Lo que ha abortado el discípulo del pensatorio no es un sublime producto intelectual, sino una idea absurda que tiene que ver con un diálogo mantenido entre Sócrates y Querefonte sobre cuántas veces podría saltar una pulga la longitud de sus pies. En el pensatorio se discutía con frecuencia sobre cuestiones naturales, por ejemplo si los mosquitos cantan

por la boca o por el ano. Sócrates, por supuesto, tiene respuestas admirables para todo. Es un gran pensador y un mago de la persuasión. Su capacidad de concentración es tan notable que a veces cae en un ensimismamiento intelectual profundo, llegando a perder la noción de la realidad. Por el *Banquete* de Platón sabemos que, efectivamente, esto le ocurría de vez en cuando.

A Estrepsíades todo en el pensatorio le parece digno de admiración. Un grupo de alumnos observa con atención el suelo estudiando «lo que hay bajo tierra», mientras otro escruta «las tinieblas que hay más allá del Tártaro». Sócrates se mueve en un nivel superior de conocimiento, por eso cuando aparece en escena lo hace dentro de un cesto que cuelga del techo mediante un complejo mecanismo que imita la espectacular aparición de los dioses en las tragedias. Al verlo, Estrepsíades le ruega que descienda porque quiere aprender a argumentar y está dispuesto a pagarle lo que le pida. Como prueba de su buena fe, pone a los mismos dioses por testigos, pero Sócrates no tiene mucho aprecio por los dioses tradicionales de Atenas. Las únicas divinidades que reconoce son las nubes, que se comportan con él como dioses solícitos, pues en cuanto las convoca, acuden sumisas a su llamada, saludándolo como «sacerdote de las naderías más sutiles». Las nubes lo aprecian porque camina de manera arrogante, lanza miradas de soslayo, va descalzo y las respeta como a los únicos seres divinos.

No tarda Estrepsíades en descubrir que, aunque pone buena voluntad y quiere aprender, es demasiado rústico, no tiene memoria y carece de dotes intelectuales para seguir a Sócrates en sus elucubraciones. Así que no le queda más remedio que volver a intentar convencer a su hijo para que lo sustituya. Sobrentendemos que Fidípides es joven, tiene buena memoria y sabe dialogar con las personas cultas, características que eran las que el Sócrates real buscaba efectivamente en los jóvenes.

—Padre, ¿qué te pasa? —pregunta Fidípides, sobresaltado, al ser despertado abruptamente por Estrepsíades—. No estás en tus cabales, ¡por Zeus Olímpico!

—¡Ya lo ves! ¡Zeus Olímpico, dices! ¡Qué tontería, creer en Zeus a tu edad!

—¿Por qué te ríes así?

—Porque eres aún una criatura con ideas anticuadas. Pero acércate, para que amplíes horizontes, pues te diré algo que cuando lo comprendas te harás un hombre. ¡Pero no se lo digas a nadie!

—¿De qué se trata?

—¿Has jurado hace un momento por Zeus?

—¡Sí!

—¡Pues no existe Zeus!

—¿Qué hay entonces?

—El que gobierna todo es el Torbellino, que ha expulsado a Zeus.

—Pero ¿qué tontería es ésa?

—Pues así es.

—¿Quién lo dice?

—Sócrates el Melio, y Querefonte.

El adjetivo «melio» está emponzoñado. Con él, Aristófanes está comparando a Sócrates con su contemporáneo Diágoras de Melos. Diferentes fuentes nos informan de que este último fue condenado a muerte por ateísmo, pero que pudo huir de Atenas. Las autoridades lo declararon entonces proscrito y ofrecieron un talento de plata a quien lo matara y dos a quien lo entregara vivo.

Cuenta Sexto Empírico que Diágoras, cuyo ateísmo equipara al de Critias, dejó de creer en los dioses cuando vio que un acusado, que era manifiestamente culpable de un crimen, era declarado inocente tras poner a los dioses como testigos de su inocencia. Concluyó que si los dioses no protegían la moralidad, no tenía sentido creer en ellos. Otros suponen que lo que provocó su ateísmo fue la masacre que los atenienses llevaron a cabo en su patria Melos, el año 416, demostrando con su conducta que la lógica del imperialismo reducía la justicia a la expresión del interés del más fuerte. Los melios querían ser neutrales, amigos de atenienses y espartanos, pero los atenienses les negaron esta posibilidad para dejar así perfectamente claro a todos sus aliados que no admitían las medias tintas. Según cuenta Tucídides, mientras los melios confiaban en que los dioses los protegieran, dado que su causa era justa, los atenienses confiaban en su fuerza para asegurar sus intereses estratégicos. Así que mataron a todos los adultos y redujeron a la esclavitud a las mujeres y a los niños. Una tercera versión sugiere que lo que provocó su condena fue su revelación de los ritos de los misterios de Eleusis.

Diágoras fue durante siglos uno de los nombres ejemplares del ateísmo. Diego de Saavedra Fajardo, por ejemplo, se lo imagina en la *República literaria* comentando con Critias y Epicuro lo sagaces que habían sido los primeros legisladores del mundo al inventar a Dios para corregir

los vicios de los hombres. «Donde se disputa —concluye Saavedra Fajardo — es fuerza que haya valedores de todas las opiniones, por extravagantes que sean.»

La religión ancestral presentaba como principal deber de la ciudadanía la rememoración agradecida de todo cuanto procede de los dioses, de los antiguos y, especialmente, de los padres. Los dioses son la expresión del deber de venerar a lo propio en todas sus manifestaciones. Por eso Píndaro ridiculiza, con palabras que en absoluto han caído en desuso, a quienes se avergüenzan de lo propio (*epikhórios*: lo propio, lo del país, lo tradicional) y ponen sus esperanzas en lo ajeno. Los ridiculiza por ilusos. *Las nubes* pueden leerse como la descripción realista de lo que a la ciudad le parece que ocurre cuando lo propio entra en crisis: lo que lo sustituye es lo ridículo. Sin embargo, los filósofos parecen ver las cosas de otra manera, como si para ellos, que contemplan lo propio desde lo alto de la naturaleza, lo ridículo fuera precisamente lo propio. Para mantener la respetabilidad de lo propio hay, entonces, que ridiculizar al filósofo. Esto es lo que busca Aristófanes al tratar a Sócrates de «melio». Aristófanes sabía muy bien que, como dirá después Tocqueville, la multitud no necesita leyes para condenar a los que no piensan como ella: le basta con ridiculizarlos públicamente.

Finalmente Fidípides accede a los ruegos de su padre y acude al pensatorio, donde encuentra al Argumento Bueno y el Argumento Malo discutiendo entre sí. El Bueno defiende que hay que vencer en los tribunales limitándose a exponer lo que es justo, pero el Malo niega que exista la justicia. El Bueno se escandaliza, porque la Justicia se encuentra entre los dioses, pero el Malo ridiculiza a los dioses. El Bueno acusa al Malo de estar echando a perder a los jóvenes; el Malo acusa al Bueno de antiguo y desfasado. Para el Malo no hay diferencia sustancial entre lo bueno y lo nuevo, tanto es así que, para él, lo nuevo es la verdadera expresión de lo bueno. El Malo es, pues, nuestro contemporáneo. El Bueno defiende la educación antigua, que formó a los hombres que lucharon en Maratón. Pero el Malo consigue dar la vuelta al discurso de su contrincante y salir vencedor, mostrándose dispuesto a convertir a Fidípides en un sofista. Platón reconocerá después, en el *Eutidemo* concretamente, que no hay nadie mejor que un sofista para ayudarte en un tribunal si estás en un aprieto.

Fidípides es un buen alumno y aprende pronto a dominar la retórica y a negar a los dioses, cosas que parecen ir unidas. Pero no aprende sólo eso. Aprende también a perder el respeto a sus padres porque descubre que no

hay ninguna razón para que el argumento que sostiene que es injusto pegarle a un padre prevalezca sobre su contrario. No era esto, claro está, lo que esperaba el ingenuo Estrepsíades de la educación de su hijo, pero su hijo es su hijo, así que si ha aprendido cosas malas, la culpa es del maestro. Como no sabe qué hacer, le pide consejo al dios Hermes, que le ofrece una respuesta contundente: debe pegar fuego al pensatorio. Estrepsíades obedece sin demora. Sócrates y Querefonte consiguen salvarse en último extremo de las llamas. La comedia concluye con una charlotada: la imagen de los dos huyendo, perseguidos de cerca por Estrepsíades.

Posiblemente esto será también lo que pretenderán conseguir los acusadores de Sócrates: darle un buen escarmiento. Pero la vida real no es una comedia, sino, en todo caso, una tragicomedia.

No fue solamente Aristófanes quien ridiculizó a Sócrates. En el 423 se se estrenó el *Connos*, de Amipsias, una comedia en la que el filósofo torna a ser protagonista. Unos años más tarde, en el 414, en *Las aves*, Aristófanes vuelve a la carga utilizando el verbo «socratizar» para ironizar sobre la conducta de quienes imitaban a Sócrates hasta en su manera de vestir. Nombra a uno que superaba a los demás en este ejercicio, nuestro ya conocido Querefonte. En Atenas se decía que había ido a Delfos a preguntarle a Apolo si había alguien más sabio que Sócrates.

Un año después, el 413, ocurrió un acontecimiento de una gran trascendencia para Atenas que Plutarco narra en la *Vida de Nicias* poniendo en relación a la filosofía natural y a Platón. Nicias, el general ateniense que dirigía la expedición militar que pretendía invadir Sicilia, podría haber tenido éxito si no hubiese quedado paralizado por un eclipse de luna, que interpretó como un mal agüero, por lo cual decidió inmovilizar a sus tropas. Los siracusanos, sacando partido de una situación tan inesperadamente favorable, masacraron al ejército ateniense. Plutarco comenta a continuación que el primero que había estudiado desde un punto de vista estrictamente natural el comportamiento de la luna había sido Anaxágoras, pero sus escritos no circulaban públicamente, sino que corrían entre unos pocos con reserva y cautela, porque en aquel tiempo no eran bien recibidos los físicos y los que especulaban sobre las cosas de lo alto (*meteoroleskhes*), ya que se consideraba que destruían lo divino con sus causas absurdas, sus fuerzas ciegas y sus acontecimientos necesarios. Solamente con Platón las cosas de la naturaleza se subordinaron a principios divinos y superiores. Evidentemente —podemos añadir nosotros— entre Anaxágoras y Platón,

estuvo Sócrates. A Sócrates no nos lo imaginamos paralizado de terror ante un eclipse, lo cual implica que sospechamos que ha investigado las cosas del cielo y ha encontrado explicaciones racionales para sus fenómenos.

La actitud que un antiguo muestra hacia el cielo es un buen índice de si sigue perteneciendo o no a la comunidad tradicional de vida que es la *politeia*.

La política, la risa y la filosofía

Las nubes nos muestran tres cosas importantes: la imagen popular de Sócrates, lo que la democracia tiene de representación y que el humor es muy útil para desprestigiar a los enemigos de nuestra fe. El comportamiento de la ciudadanía democrática en el teatro, en las asambleas y en los juicios presenta interesantes similitudes. Como los espectadores del teatro, los asistentes a una asamblea o los jueces de un proceso esperan ser convencidos de algo. En el caso del proceso, de la inocencia o culpabilidad del acusado, que ha de hacer verosímil su inocencia de la misma manera que un actor ha de hacer verosímil su papel y un ciudadano que toma la palabra en una asamblea ha de hacer verosímiles sus argumentos. Podríamos decir que cada sistema político educa de una manera propia las reacciones de sus ciudadanos en los espacios públicos. En cada régimen se protesta por lo que se cree que hay que protestar y se ríe por lo que se cree que hay que reír. Pero sea cual sea el régimen político que consideremos, en todos descubriremos que la ciudad acoge con más entusiasmo a los bufones que a los filósofos. Con los bufones todo el mundo sabe perfectamente a qué hay que atenerse. Pero cuando el filósofo es el objeto de la burla colectiva, es probable que la risa deje un regusto amargo, porque, aunque él puede ser motivo de risa, no está tan claro que pueda serlo la filosofía.

Dión Crisóstomo observa en su *Discurso Primero en Tarso de Cilicia* que la ciudadanía soporta bien los chistes que sacan a relucir sus faltas, siempre que sean divertidos, pero no le gusta que la critiquen en serio. «Los atenienses —añade— estaban acostumbrados a oír hablar mal de sí mismos y, de hecho, por eso mismo iban al teatro, para verse ridiculizados. Convocaron incluso un certamen con premio para los que mejor lo hicieran. Y así escucharon a Aristófanes, a Cratino y a otros sin hacerles ningún daño. Pero cuando Sócrates, sin tramoya ni escenario, intentó cumplir el mandato del Dios, como no recurrió a bailes vulgares ni a canturreos, no lo pudieron soportar.» La realidad de lo ocurrido con Sócrates fue más compleja, pero podemos afirmar que, cuando los atenienses se reían de él,

sabían que se estaban riendo de algo que no era sólo cómico. Había en su risa un punto de desazón que no sabían muy bien cómo interpretar. Se reían de alguien que no sabía fingir.

Aristófanes ha mostrado a Sócrates comportándose ridículamente con las cosas piadosas, pero sabe muy bien que no es un inculto ni un bufón. Aristófanes tampoco es nada de esto. A la vez que pretende desacreditar a Sócrates, consigue que el ateniense inteligente se vaya a casa sin saber muy bien lo que se lleva con su risa. En el Sócrates ridiculizado hay más complejidades que las que sospecha un espectador ingenuo. La risa sobre el filósofo que se ríe de lo sagrado es, en cierta manera, una risa piadosa, porque oculta con carcajadas una pregunta inquietante que la comedia sólo esboza. En el humor anda siempre acechante la vanguardia invisible de algún escepticismo. O, dicho de otro modo, en el humor puede haber un escepticismo que no se atreve a decir su nombre. La risa descarna las posiciones del contrario al exagerarlas ridículamente, al mismo tiempo que blinda los prejuicios del espectador con la carcajada.

Contaba el filósofo checo Jan Patočka que su compatriota, el humorista Jan Werich, firmante, como él, de la *Carta 77*, contestó a los médicos que le acababan de diagnosticar un cáncer de tráquea: «¡La risa es el eco de nuestro llanto!». Exactamente, porque al mostrar lo ridículo insinúa también y se hace eco de la seriedad que subyace a lo ridículo. Una explosión de risa espontánea puede cambiar radicalmente de sabor cuando esa misma risa es rumiada. En la risa hay un gesto de protesta, una pataleta acrítica pero reconfortante contra lo serio de la vida. Y lo más serio son nuestros dioses. En la risa hay un desencanto con respecto a la seriedad de la vida política que apunta también a la fragilidad de esa seriedad. Hay que tomarse en serio, por lo tanto, el hecho de que en el mundo clásico el filósofo fuese una figura cómica y quizá haya que tomarse a broma el esfuerzo de la Ilustración por instituir al filósofo, con toda seriedad, como sacerdote de la razón común. Tengámoslo claro: Sócrates, antes de ser la figura trágica que nos muestra Platón, fue una figura cómica para el sentido común.

Defendía Robespierre que en la Revolución francesa «lo que es inmoral es impolítico y lo que es corruptor es contrarrevolucionario». Nos viene a decir lo mismo que Aristófanes, porque el que la comedia se tome a chirigota a la filosofía no es un defecto de la comedia, sino una necesidad de la ciudad, que en la risa dispone de una herramienta muy eficiente para

rebajar hasta lo pedestre a todo lo que no encaja en su visión del mundo. La risa, en definitiva, es un formidable mecanismo de cohesión política. Tan poderoso, al menos, como la vergüenza. Tiene además la virtud de permitir economizar el pensamiento, especialmente el político. Podemos preguntarnos si el pensamiento puede ser políticamente activo sin una forma u otra de economía. Desde Sócrates sabemos que precisamente porque el pensamiento filosófico se niega a economizar, resulta ridículo a los ojos de muchos. Pero el gesto de señalar con el dedo a la persona ridícula permite también cohesionar al grupo en torno a la risa. Es obvio que la risa no tiene ningún poder para desmontar los argumentos del contrario, porque no podemos refutar lo que nos negamos a comprender, pero es innegable su utilidad como arma arrojadiza. Antonio Pérez, el secretario de Felipe II, lo decía de esta manera tan descarnada: «A los ídolos no les gusta ver delante de ellos al escultor que los forjó». Eso es especialmente claro cuando el escultor que fortalece tu identidad es la imagen falseada del enemigo (del otro). Precisamente por esta razón las victorias políticas son pruebas muy ambiguas a favor de la causa justa. Tanto es así, que nunca estamos seguros de a quién le acabará perteneciendo una victoria.

Las nubes nos cuentan lo que un importante sector conservador de Atenas pensaba de Sócrates. El número de espectadores de teatro podía ser superior a 30.000 y Aristófanes acostumbraba a jugar sobre seguro. Sabía qué podía ridiculizar y qué no y cómo exagerar ciertos rasgos de la persona ridiculizada. Pero esos rasgos estaban ahí, a la vista de todos. Él no se los inventa. La prueba de ello es que al Sócrates aristofánico lo hallamos parcialmente en las obras de los socráticos. Así, en el *Banquete* de Jenofonte, se encuentra este diálogo entre Sócrates y un siracusano que organiza espectáculos para divertir a los asistentes a los banquetes.

> —¿Eres tú, Sócrates —pregunta el siracusano—, aquel al que llaman «el pensador»?
>
> Sócrates le contesta que así es y su interlocutor añade que tiene el aspecto de estar pendiente de las cuestiones más elevadas.
>
> —¿Sabes de algo más elevado que los dioses? —le pregunta Sócrates.
>
> —No es de ellos de quienes dicen que te preocupas, sino de cosas mucho más inútiles.
>
> —Me ocupo de los dioses —le replica Sócrates—, porque desde lo alto nos proporcionan la útil lluvia y la luz.

—Dime, ¿a cuántos saltos de pulga estás de mí?, porque dicen que te interesan estas geometrías.

También en el *Banquete* de Platón descubrimos rasgos del Sócrates de la comedia. Platón nos dice que Sócrates tenía amigos tan raros que están a la altura del Querefonte de Aristófanes. El caso de Apolodoro es el más claro. Parece el acólito de una secta de fanáticos cuyo objetivo en la vida se reduce a ser una mala copia del maestro.

Algunos autores sostienen que Sócrates acudió al estreno de *Las nubes*. «El filósofo —cuenta Eliano— estaba situado en un lugar bien visible, y al darse cuenta de la curiosidad que despertaba, se levantó para que todos lo vieran, y permaneció de pie durante la representación, expuesto a las miradas.» Se trata seguramente de una más de las anécdotas falsas que corrían en la Antigüedad sobre Sócrates. No hacía falta que se pusiera de pie para que los atenienses supieran quién era.

Nosotros, que nutrimos nuestro narcisismo político con la convicción de que somos hijos de la Ilustración y, por lo tanto, partidarios de la libertad de pensamiento y de palabra, suponemos que no ha de haber restricción ni de una ni de otra. No se nos ocurre pensar (aunque sin embargo en nuestra vida tengamos sobradas experiencias que nos inducen a ello) que es más fácil encontrarnos con personas que practican la libertad de pensamiento o de palabra que la libertad de pensamiento y palabra. Pero el Sócrates de Aristófanes ya nos advierte de que no conviene ser ingenuo confiando en que se puede decir impunemente lo que se piensa. Probablemente como reacción al de Aristófanes, el Sócrates de Platón es un maestro en la ironía y en la retórica.

Nosotros somos tolerantes y ya no condenamos a nadie a la cicuta. Sin embargo, seguimos riéndonos con los humoristas que en la televisión ridiculizan las tesis de nuestros adversarios…

Somos herederos de la Ilustración, pero en esta herencia hay luces y sombras, porque la Ilustración no se limitó a argumentar contra sus enemigos. También se empeñó en ridiculizarlos. Podemos decir incluso que fue el primer gran movimiento filosófico que hizo un uso masivo de la burla y el sarcasmo para conseguir el triunfo de sus posiciones. Hoy nos cuesta afirmarnos como ilustrados, pero no nos atrevemos a afrontar las consecuencias del abandono de los ideales de la Ilustración. Somos ilustrados de la misma manera que somos humanistas, por defecto, por

miedo a la anti-Ilustración y al anti-humanismo. En el artículo «Socrático» de la *Enciclopedia*, Diderot escribió que «la ignominia que cayó» sobre los que condenaron a Sócrates, «debe animar a todo filósofo a decir valientemente la verdad». El problema es que no sólo no cayó ninguna ignominia sobre los acusadores de Sócrates, sino que incluso uno de ellos, Anito, fue elegido para cargos de la mayor importancia. Lo que los filósofos de la Ilustración no se preguntaban era por la posibilidad de que el enfrentamiento entre el filósofo y la ciudad, puesto que se repite una y otra vez, ponga de manifiesto una oposición de fondo entre filosofía y política.

Al tratar de Catón en las *Vidas paralelas*, Plutarco se detiene a relatar la conmoción que provocó en Roma la llegada, en el año 155 antes de Cristo, de una embajada ateniense formada por tres filósofos famosos por su dominio de la oratoria: el estoico Diógenes de Babilonia, el académico Carneades —que era, de hecho, el director de la Academia fundada por Platón— y el peripatético Critolao.

En pocos días una emoción impetuosa recorrió la ciudad y muchos jóvenes abandonaron sus ocupaciones habituales, entusiasmados por su descubrimiento de la filosofía. Catón contempló todo esto con un profundo desagrado. Temía —como Aristófanes, pero él no era comediógrafo— que los jóvenes se dejasen subyugar por la retórica y los formalismos lingüísticos de los filósofos extranjeros y abandonasen las ocupaciones tradicionales, especialmente su formación militar. Se sintió especialmente alarmado cuando Carneades pronunció dos discursos sobre la justicia; en el primero defendió la ley natural y en el segundo sostuvo, refutándose a sí mismo, que todas las leyes eran convencionales. Demostró, en definitiva, que el discurso justo, pero débil, puede ser derrotado por el discurso injusto si es fuerte, o, dicho de otra manera, que no hay modo de saber, fuera de toda duda, cuál es el discurso bueno.

Tan grande fue la preocupación de Catón, que propuso en el senado que se expulsara a todos los filósofos de la ciudad, temeroso de «que la juventud buscara en el estudio una gloria que sólo debía adquirir por el valor y la habilidad política». Desde su perspectiva, la filosofía era una práctica peligrosa porque no podía sino incubar sediciones y deslealtades. Lo que quería prohibir no era el escepticismo de Carneades, sino la práctica misma de la filosofía, por su capacidad de corromper a la juventud. Que esos filósofos extranjeros se fueran a enseñar sus sofismas a los jóvenes griegos, porque los romanos «no debían tener más maestros que los

magistrados y las leyes, según se había practicado hasta entonces». Catón no pedía nada que no hubiera pedido Aristófanes, ni nada, tampoco, que no pida posteriormente Robespierre.

No será aquélla la última vez que se debata la expulsión de los filósofos de Roma.

Regresemos a la Ilustración e inmiscuyámonos en el castillo de Vincennes, donde Diderot está encarcelado por haber escrito la *Lettre sur les aveugles*. Dedica su tiempo a traducir la *Apología de Sócrates* y el *Critón*. Es uno más de los filósofos perseguidos que a lo largo de la historia han intentado encontrar algún consuelo en las últimas jornadas de Sócrates.

Un día acude a visitarlo su amigo Jean-Jacques Rousseau. Hasta aquel momento, Rousseau había aspirado a ser reconocido como músico, aunque sus composiciones, a decir verdad, no tenían mucho éxito; pero camino de Vincennes leyó en un ejemplar del *Mercure de France* un anuncio que cambiaría el rumbo de su vida. Se trataba de la convocatoria de un premio de ensayo de la Académie de Dijon sobre el tema «Si el progreso de las ciencias y de las artes ha contribuido a corromper o a depurar las costumbres». Comentó con Diderot las ideas que se le habían ocurrido durante el trayecto y éste, además de animarlo a presentarse, le ayudó a perfilar y a desarrollar sus argumentos. Mientras hablaban, Diderot introducía diversos comentarios relacionados con los textos que estaba leyendo. Sostenía, por ejemplo, que lo que Platón decía sobre la ignorancia en la *Apología de Sócrates* le sería muy útil a Rousseau. Éste iba tomando notas que resultaron decisivas en la elaboración de su *Discurso sobre las ciencias y las artes*, que, como es sabido, ganó el premio.

El pasaje sobre el que Diderot llamó la atención a Rousseau es aquel en el que Sócrates se presenta a sí mismo como un ignorante que conoce su ignorancia y, bajo esta perspectiva, se cree más sabio que los fatuos que ignoran la suya. Rousseau comentó que lo que «Sócrates había comenzado en Atenas… el viejo Catón» lo había continuado en Roma. Rousseau no se daba cuenta de que los Catones atenienses estaban sentados entre los jueces que condenaron a Sócrates.

Quizá convenga el ejercicio de tomarse en serio —provisionalmente al menos— a Girolamo Cardano cuando escribe en su *De Socratis Studio* que los dioses enviaron a Sócrates a Atenas por rencor. Cuando aman a un pueblo le envían un buen príncipe, no a un plebeyo que siembra la discordia. Muchos atenienses creyeron ver en Alcibíades a ese príncipe

enviado por el cielo. Si no cumplió con sus expectativas, sospecharon que la culpa fue de Sócrates.

II
CAMINO AL PÓRTICO:
DEL *TEETETO* AL *EUTIFRÓN*

La impiedad es un asunto político

Si los hechos transcurrieron como solían, podemos imaginarnos que un día de primavera del año 399 Sócrates fue abordado en alguno de los espacios públicos por los que acostumbraba a moverse por un joven, Meleto, al que apenas conocía, que iba acompañado por dos adultos de más edad y renombre, Anito y Licón. Sócrates tenía sesenta y nueve años y es probable que no le pillara completamente desprevenido lo que sucedió a continuación. Meleto le leyó la denuncia que los tres habían presentado contra él ante el magistrado real, acusándolo de pervertir a los jóvenes y de no creer en los dioses de la ciudad. Como Robespierre, los acusadores de Sócrates estaban convencidos de que la mejor manera de impedir el cambio político era la preservación de la moralidad. La necesidad de una ley que preserve la moralidad parece mucho más estable que el contenido preciso de la moralidad. Sócrates se enfrentaba, pues, a un asunto grave, pero no lo suficientemente grave como para obligarlo a cambiar sus hábitos.

Una vez depositada la denuncia, le correspondía al magistrado real estudiarla, entrevistándose con las partes si lo consideraba necesario. No admitía, sin más, cualquier acusación. Para darle trámite, debía considerarla bien fundamentada. Si el asunto le parecía serio, establecía la fecha del juicio advirtiendo a los acusadores que estaban expuestos a una fuerte multa, de mil dracmas, si su denuncia no era respaldada al menos por un 20 % de los votos de los jueces. En Atenas no era fácil acusar a alguien frívolamente de algo tan grave como la impiedad. A continuación, el magistrado comunicaba oficialmente al acusado que estaba encausado y ordenaba a sus ayudantes que colocasen una copia de la acusación en un lugar bien visible del ágora, en el santuario de los héroes epónimos (los héroes que habían dado nombre a las diferentes tribus atenienses) para que toda la ciudadanía estuviera al corriente. Llegado el momento del juicio, supervisaba el sorteo de los jueces, vigilando que todos los candidatos superasen los treinta años y no tuvieran deudas con el pueblo o alguna

causa judicial pendiente. Una vez abierto el juicio, controlaba también todos los detalles necesarios para la salvaguardia de las leyes de Atenas.

Es imprescindible insistir, puesto que hay quienes, con más beatería que juicio crítico, se empeñan en afirmar lo contrario, que el proceso de Sócrates fue un proceso serio e impecable. Sócrates dispuso de todas las garantías procesuales que la Atenas democrática ponía a su disposición, que no eran pocas y, desde luego, no tenían comparación posible con las de cualquier otra ciudad de la época, griega, bárbara o utópica. Dudo que hubiera gozado de tantas garantías en la famosa república de Platón. En ninguno de los escritos de los socráticos encontramos la más mínima sospecha sobre la imparcialidad del magistrado real. Sin embargo, algunos modernos, para concederle a Sócrates una ayuda que no les ha pedido, se han permitido la grosería de tachar al magistrado de Torquemada griego, pero si aceptó la acusación, no lo hizo con la intención de juzgar las convicciones de Sócrates, sino su conducta. Tampoco tenemos ninguna razón para sospechar que los acusadores no actuaran de buena fe. En el *Fedón* el mismo Sócrates admite que «a los atenienses les pareció mejor condenarme».

La del magistrado real era una de las figuras políticas más respetadas de Atenas. Además de tramitar los asuntos relacionados con la impiedad, organizaba las grandes manifestaciones de piedad colectiva, como la peregrinación anual a Eleusis o las carreras de antorchas; custodiaba materialmente las leyes de la ciudad, que guardaba inscritas en piedra en su sede oficial, el Pórtico Real o Estoa Real, y cobraba las rentas de los terrenos sagrados. Era elegido entre los miembros de las antiguas familias sacerdotales atenienses e inauguraba su cargo con un solemne juramento al aire libre, en un altar de piedra situado frente al Pórtico Real. El adjetivo «real» indicaba su arraigo en las tradiciones ancestrales de Atenas, pues había heredado las funciones de los antiguos reyes relativas a la piedad y la impiedad. Por esta razón en determinados actos públicos llevaba una corona que, por cierto, se quitaba cuando presidía un juicio. El Pórtico Real se encontraba situado en el ágora, en un pequeño edificio dórico de ocho columnas rodeado de imágenes del dios Hermes, conocidas como hermas. En todo el Ática abundaban imágenes de este tipo y eran habituales en los caminos. El dios Hermes acogía bajo su protección a viajeros, comerciantes y ladrones. Su forma más común era un bloque rectangular de piedra bastante tosco coronado con el busto del dios y lucía en la parte frontal un

falo erecto, símbolo de la buena fortuna, bajo el cual una inscripción ofrecía algún tipo de consejo. Es difícil imaginarse la conmoción, mezcla de pánico religioso y de rabia, que sacudió a Atenas la mañana de primavera del 415 en que se descubrieron estas hermas mutiladas en el rostro y en el sexo. Un sacrilegio así parecía inconcebible. Pero era real. Los magistrados ofrecieron 100 minas de recompensa a quien diera información precisa sobre los responsables. Inmediatamente aparecieron delatores. Aunque sus testimonios no parecían completamente fidedignos, entre los nombres de los supuestos implicados aparecieron varios seguidores de Sócrates, entre ellos, Alcibíades.

El Pórtico Real estaba enclavado en el ángulo noroeste del ágora, siendo el primer edificio que se veía, a la derecha, cuando se entraba por la Vía Panatenaica. A su izquierda, al otro lado de la vía, estaba el Pórtico Pintado y, a su derecha, el Pórtico de Zeus. Enfrente podía verse el altar de los doce dioses. Al este del edificio había una estatua de la diosa de la justicia, Temis, con la que es muy posible que tuviera alguna relación el magistrado real. Había una expresión en Grecia, «no está permitido por Temis», que indicaba que algo tenía que ser de una determinada manera y que era inconcebible que fuera de otra. Tenía tal arraigo popular que entre los bizantinos se continuó utilizando hasta bien entrada la Edad Media. Aparece con cierta frecuencia en los diálogos de Platón. Por ejemplo, en el *Hipias Mayor* leemos que a los que participan en un diálogo no les está permitido por Temis negarse a reconocer la verdad y en el *Fedón*, que no está permitido por Temis acabar con la propia vida. En su defensa ante los jueces, Sócrates utiliza esta fórmula para reforzar su tesis de que los dioses no pueden mentir (esta misma idea se encuentra en la *República*). Esto es sumamente importante porque él cree que ha sido investido por Apolo con una misión divina.

El magistrado real simbolizaba mejor que ninguna otra figura política la unión de religión y política en Atenas. Como en la ciudad antigua todo estaba lleno de dioses, muchos de los asuntos que hoy consideraríamos estrictamente civiles o penales, tenían connotaciones religiosas. Era impía toda aquella conducta que ponía en duda la existencia de los dioses, no respetaba sus rituales, las tradiciones ancestrales o los lugares que estaban bajo la protección de un dios. Pero también un asesinato era un acto impío, puesto que la vida de los atenienses era propiedad divina. De hecho, era impía cualquier conducta irrespetuosa con cualquier propiedad divina. Por

ejemplo, a instancias de un particular, el magistrado real ordenó en tiempos de Sócrates que se colocaran en las orillas del río Iliso anuncios prohibiendo que se lavasen pieles de animales más arriba del santuario de Heracles, así como su curtido o el vertido de desperdicios al cauce del río.

La vida en común era en la ciudad antigua un asunto religioso, y por eso mismo político, pues cuando hablamos de la religión de la ciudad nos estamos refiriendo a los dioses propios de la ciudad. Cada pueblo —dice Proclo— se ha de dirigir a los dioses con los nombres que tienen en su lengua, pues los dioses que dominan una región se complacen en ser nombrados en la lengua de su propio país. «¡Oh, patria, tierra de los dioses nativos!», leemos en la *Electra* de Sófocles.

No entendemos la democracia ateniense si proyectamos sobre ella nuestros discursos sobre la laicidad del Estado o la separación de poderes, pero tampoco nos entendemos a nosotros mismos si nos negamos a ver la mezcla de argumentos heterogéneos, racionales y míticos que sustentan nuestras creencias y, en general, nuestra siempre compleja convivencia política. También hoy, aunque de otra forma, la piedad y la impiedad siguen siendo un asunto político, puesto que ninguna comunidad política acepta bromas sobre lo que considera sagrado. Y una comunidad merece serlo cuando posee algo que considera lo más alto. Ciertas faltas de respeto hacia los símbolos públicos están fuertemente penadas. Y nadie se sorprende por ello. Todo régimen político posee sus mitos intocables… al menos mientras cree firmemente en sus propios valores.

Los que discuten sobre si el proceso de Sócrates fue político, no acaban de entender cómo era la ciudad antigua. ¡Claro que era político! ¡Lo era precisamente por ser religioso! En el mismo momento en que el magistrado real admitió a trámite la denuncia, estaba otorgándole esta doble dimensión. Dicho de otra manera: el juicio de Sócrates no fue político porque sus acusadores fueran figuras políticas de Atenas, sino porque era un juicio de impiedad. Es cierto que nos sorprende un poco que pueda presentarse una denuncia sin que los hechos denunciados estén recogidos explícitamente en algún código penal, pero esta sorpresa podría ser también un índice de nuestra incomprensión de la relación existente entre democracia y piedad.

Aristóteles asegura en su *Constitución de Atenas* que Solón, al establecer las leyes de la ciudad, quiso ser ambiguo respecto a la piedad, pensando que de esta manera reforzaba al mismo tiempo la soberanía del

pueblo y el cuidado colectivo de la misma. En Atenas, efectivamente, no existía ningún código legal que definiese con precisión las conductas que podían considerarse impías. Pero había una importante razón para ello: nadie lo consideraba necesario. Se daba por supuesto que Solón tenía razón y que todo ateniense decente sabía reconocer inmediatamente una conducta impía. Por eso cualquier ciudadano podía presentar una denuncia de impiedad ante el magistrado real. Con respecto a la piedad, la legitimidad democrática no solamente estaba por encima de cualquier legalidad sino que la hacía innecesaria. La legitimidad en cuestiones de piedad se identificaba con la legalidad.

Podríamos decir que en el sistema legal ateniense, la legalidad respecto a la impiedad permanecía informulada para favorecer así el celo supervisor del pueblo. La ley se retiraba para dejar paso a la democracia directa, sin mediaciones ni delegaciones de soberanía. Sin embargo, la preocupación por la impiedad debió de acrecentarse a comienzos de la guerra del Peloponeso, puesto que la asamblea creyó necesario aprobar un decreto que permitía, explícitamente, acusar de impiedad a quienes no creyeran en las cosas divinas o enseñaran teorías materialistas sobre los fenómenos celestes, diciendo, por ejemplo, que el sol y las estrellas no eran dioses sino materia incandescente. Seguramente este decreto iba dirigido contra personajes como Anaxágoras, cuya filosofía, por cierto, Sócrates había estado estudiando en su juventud, o Diágoras. Pero como hemos visto, Aristófanes consideraba que el nombre a tener en cuenta era el de Sócrates.

La piedad de Atenas se ponía de manifiesto incluso en el trazado de su urbanismo. La gran plaza pública de Atenas, allá donde iban a parar todas sus calles principales, era el ágora. Bulliciosa, desordenada y confusa, con mucho ir y venir, muchos debates improvisados y muchos cotilleos. En el ágora los filósofos se cruzaban con intérpretes de sueños, charlatanes, curanderos del cuerpo y del alma, etc. Pequeños talleres al aire libre competían por ganarse la atención de los transeúntes con los puestos de venta de carne, pescado, quesos, flores (narcisos, mirtos, rosas, violetas…), frutas, verduras, legumbres, productos de cerámica y orfebrería, ropa, perfumes, alfileres, imperdibles… Supervisando la legalidad de las transacciones estaba la oficina de pesos y medidas oficiales, cuya función era impedir que nadie discutiera sobre lo que puede medirse y pesarse con precisión. Un número abundante de plátanos ofrecía generosa sombra a los puestos. Pero la auténtica singularidad del ágora residía en el hecho de que

muchos atenienses acudían allí simplemente para hablar de los asuntos que les interesaban. La ciudad construyó un par de edificios porticados y cubiertos, los pórticos o estoas, que tenían como única función facilitar el encuentro entre los ciudadanos, que es uno de los requerimientos básicos de la democracia y uno de los lujos del hombre libre.

En el centro del ágora se encontraban las estatuas de los tiranicidas, Harmodio y Aristogitón, que representaban el gran mito político de la democracia ateniense. Todas las personas cultas de Atenas sabían que detrás de la historia que popularmente se presentaba como una hazaña heroica que acabó con la tiranía y abrió las puertas a la democracia, había motivaciones muy prosaicas. Tucídides apunta a motivaciones eróticas. Pero todos respetaban piadosamente este mito y cantaban las canciones que engrandecían a Harmodio y Aristogitón por haber dado muerte al tirano Hiparco, una heroicidad que les costó la vida. Todos, también, participaban en los sacrificios anuales que les dedicaba la ciudad para celebrar la *isonomía* (la igualdad ante la ley) que los tiranicidas habían hecho posible.

El día que Sócrates se presentó en el Pórtico Real a recoger su denuncia estaba muy lejos de imaginar que setenta años después, su propia figura sería esculpida y colocada en el Pompeion, uno de los lugares más relevantes de la ciudad, y expuesta como modelo a venerar por los atenienses.

Frente a la majestuosidad de los grandes edificios públicos, las casas de Atenas eran bastante humildes y las calles, estrechas y tortuosas. Era imposible caminar por ellas en línea recta porque la mayoría de los domicilios particulares no estaban alineados. Las paredes exteriores de las casas eran tan frágiles que muchas veces a los ladrones les resultaba más discreto y rápido perforarlas que forzar una puerta o una ventana. Sólo las familias acomodadas podían permitirse el lujo de un gineceo. En los barrios populares las mujeres tenían que ganarse la vida como buenamente podían y, por supuesto, fuera de casa. Algunos viajeros posteriores se sorprendieron al comprobar cuán lejos estaba la Atenas cotidiana de los barrios populares, de la Atenas encumbrada por la literatura. Pero el ateniense más pobre, al alzar los ojos de su miseria, contemplaba en el esplendor de la Acrópolis la opulencia de su ciudad. Cuando, ya muerto Sócrates, Demóstenes ataque a algunos políticos que se enriquecen demasiado rápidamente, los compara con los políticos del siglo v, que eran —a su parecer— piadosos con los dioses y no pensaban en construirse impresionantes casas. El urbanismo de

una ciudad es también expresión de la piedad política, tiene algo de demiúrgico en la medida en que ayuda a reforzar la confianza colectiva en la capacidad de lo nuestro para hacer frente a las contingencias (y, en general, a la irracionalidad de lo real).

El hombre tranquilo

Algunos días después de que Meleto le informara de la denuncia, le llegó a Sócrates una comunicación oficial para presentarse ante el magistrado real. La acusación, pues, iba en serio y había que tomársela como tal. Sin embargo él se la toma… a su manera. Platón nos lo describe dirigiéndose al ágora sin prisas. Tanto es así que tardó varias horas en llegar a su destino. Se detuvo a hablar largo y tendido con diferentes personas sobre diferentes asuntos. Es evidente que la denuncia no le quitó el sueño. Quizá había decidido ya que, pasara lo que pasara, nadie habría de arrancarle las bridas de su propia vida. En primer lugar se encontró con Teodoro, un famoso geómetra, y se detuvo inmediatamente a hablar con él y con uno de sus discípulos más aventajados, Teeteto, posponiendo todo lo demás. La escena es recogida por Platón en el *Teeteto*, iniciando con este diálogo una secuencia que, como veremos, culminará en el *Fedón*.

Teodoro es un famoso profesor de matemáticas, a cuyas clases acuden algunos de los más inteligentes jóvenes de Atenas. Podríamos ver el *Teeteto*, entonces, como la confrontación entre un maestro que enseña cosas importantes y de una extraordinaria precisión (matemáticas) y un filósofo daimónico que anda preocupado por aclarar el saber implícito en el lenguaje corriente de sus conciudadanos. Teodoro se jacta de su magisterio, mientras que Sócrates dirá ante los jueces que nunca ha sido maestro de nadie (aunque no dice que no haya sido nunca ejemplo o acicate para nadie). Los jóvenes acuden a Teodoro para hacerse con una destreza; no está tan claro cuál es la pretensión de los jóvenes que acuden a Sócrates.

Lo que sabemos de cierto es que a Sócrates le gusta la compañía de la juventud bella, inteligente y virtuosa que dispone de tiempo libre para dedicarlo a su formación. De hecho, nada más saludar a Teodoro, quiere conocer su opinión sobre cuáles son los jóvenes más prometedores de Atenas. «Me alegraría mucho que me dijeras si conoces alguno que destaque», le dice. A Teodoro el que más le llama la atención por sus condiciones intelectuales y morales es Teeteto, un muchacho de una

sagacidad poco común. Posee un carácter amable que no le impide ser valiente y que, además, presenta la peculiaridad de parecerse físicamente a Sócrates. «Tiene, como tú, la nariz roma y unos ojos que se salen de las órbitas, si bien no tanto como los tuyos.»

En ese mismo momento, Teodoro ve que Teeteto se dirige hacia ellos. El muchacho ha estado haciendo ejercicio físico en las afueras de la ciudad y vuelve a casa. Sócrates lo reconoce inmediatamente, porque su padre, Eufronio de Sunio, fue amigo suyo. Murió hace algún tiempo dejándole al hijo una cuantiosa herencia. Teodoro le informa de que los albaceas casi la han dilapidado. Sin embargo el muchacho no parece preocupado por cuestiones de dinero. «Ven, Teeteto —lo invita Sócrates—, para que al mirarte, vea mi figura, que según dice Teodoro se parece a la tuya.»

Así comienza este diálogo que intentará aclarar qué es la ciencia, pero que concluirá, tras al menos dos horas de discusión, sin una respuesta clara. Quizá Platón nos haya querido sugerir que Teodoro no es más sabio que Sócrates cuando se trata de elevar la mirada teórica más allá de un saber concreto (en este caso, el matemático). Pero, si no estamos seguros de qué es el saber, ¿qué clase de saber ha permitido a los acusadores de Sócrates estar tan seguros de que lo que hacen es exactamente lo que deben hacer?

El desarrollo del diálogo sugiere que para definir algo como ciencia se necesita poseer de antemano algún tipo de saber que nos permite definir con rigor (algo así como una ciencia de la definición). Cuando sepamos cómo definir bien, podremos definir bien. Pero ocurre que el saber que permite definir no puede definirse porque, en este caso, caeríamos en un círculo vicioso. Se abre así un interrogante sobre la posibilidad de sustentar el saber científico al que ni Sócrates ni sus interlocutores saben cómo dar respuesta, aunque a veces parezca que la tienen al alcance de la mano. A esta sensación de proximidad elusiva de la respuesta correcta, Sócrates la llama «estar preñado» y a las dificultades para que la proximidad se concrete en una presencia, «sentir los dolores de parto». Si leemos el diálogo desde esta perspectiva, vemos que aunque no han sido capaces de definir qué es la ciencia, sin embargo, en el esfuerzo que han desarrollado para definirla, han dado a luz muchas ideas que tenían embrionarias y latentes.

Si valorásemos lo ocurrido en el diálogo de acuerdo con el criterio magistral de Teodoro, Teeteto no ha descubierto ningún teorema, pero Sócrates está convencido de que su esfuerzo conjunto no ha sido inútil. Ha dado algunos frutos y no puede descartarse que no vaya a dar otros más

jugosos en el futuro. Teeteto ha aprendido, por ejemplo, que no puede desprenderse de una cierta ignorancia que lo acompaña y, en consecuencia, que, puesto que es ignorante, conviene que sea prudente. El alumbramiento de este conocimiento es, le dice Sócrates, «todo lo que mi arte puede hacer y nada más». Con estas palabras deja rubricada su diferencia con Teodoro. Quizá si prosiguieran con el diálogo, pudieran extraerle algún fruto más, pero Sócrates no puede quedarse. «Ahora necesito ir al Pórtico Real, para responder a la acusación que ha presentado Meleto contra mí; pero te aplazo, Teodoro, para mañana, en este mismo sitio.»

En este final, aparentemente paradójico, se nos apuntan cuatro importantes cuestiones.

La primera, que Sócrates no dispone —como tampoco disponemos nosotros— del tiempo a su antojo. El diálogo tiene lugar en el interior de un contexto que no es creado por el propio diálogo. Quizá por eso muchos filósofos en vez del diálogo prefieren el formato del comunicado oficial para relacionarse con sus discípulos.

La segunda, que sea lo que sea lo que ocurra hoy en el Pórtico Real, Sócrates querrá seguir discutiendo mañana. Ya sabe, pues, que mañana nada será para él más importante que continuar dialogando con Teodoro y Teeteto.

La tercera, que todo lo que sucede tras el *Teeteto* puede ser comprendido a la luz de la ignorancia que ha ido tomando cuerpo a lo largo de su desarrollo. Incluso podemos leer los diálogos posteriores (*Eutifrón*, *Sofista*, *Político*, *Apología*, *Critón* y *Fedón*) como un intento de trasladar la relación entre la ignorancia y la ciencia a otras cuestiones (la piedad, el sofista, el político, la ley, la inmortalidad…).

La cuarta, que Sócrates en ningún momento se deja vencer por el escepticismo. La lacerante conciencia de su ignorancia no lo paraliza. Parece haber aprendido algo importante de su no-saber (de su *ars nesciendi*, como lo llamaba Vives) que se expresa en una peculiar manera de vivir. La ignorancia socrática en lugar de dar aliento al desánimo, fortalece su dominio de sí (la *enkrateia*). Sospechamos, incluso, que el dominio de sí es, en el caso de Sócrates, el complemento que ha de aportar la voluntad a la posibilidad de llevar una vida digna, una vez asumida nuestra ignorancia. El dominio de sí no nace de la ignorancia (no es un esfuerzo ignorante de control de uno mismo), sino del conocimiento de la ignorancia.

A pesar de considerarse ignorante, Sócrates se presenta a sí mismo como una comadrona. Domina —dice— el arte de estas mujeres, la «mayéutica». *Maîa* significa en griego madre, anciana, nodriza, y *maieuô*, asistir a una mujer que está de parto, partear. Las comadronas saben cuándo una mujer está embarazada, la ayudan a llevar su embarazo a término y, si es necesario, pueden provocarle un aborto. Sócrates hace todo esto en el alma de los hombres. Sabe cuándo un joven está embarazado intelectualmente y si alumbrará un simulacro, una mentira o algo auténtico. Pero él no da a luz. «El dios —Apolo— me fuerza a ser comadrón, pero me ha impedido que por mí mismo alumbre algo.» Este arte de la mayéutica se lo vemos practicar en varios diálogos, especialmente en el *Teeteto* y en el *Menón*, donde guía a un esclavo, paso a paso, para que resuelva un problema de geometría.

Hay algo muy extraño en esta confesión. Algo que se acerca a la impudicia. Es difícil imaginarse a un héroe clásico diciendo nada ni remotamente semejante. Sin embargo, Sócrates se jacta de ello con toda naturalidad, descubriendo así la singularidad de su erotismo. A quienes lo frecuentan «les ocurre como a las parturientas: tienen dolores de parto. Llenos de aporías sufren de noche y de día», pero él no fecunda a nadie. Sólo puede «suscitar o calmar estos dolores», pero nada más, porque es estéril. De nuevo conviene recordar que dice esto camino del Pórtico Real, donde hay una denuncia depositada contra él por, entre otras cosas, corromper a los jóvenes.

Seguramente es Platón quien le dio el nombre de mayéutica a esta actividad, pero la actividad en sí no es platónica, sino socrática. Hemos visto que Aristófanes se burla en *Las nubes* de un discípulo de Sócrates que ha abortado una idea. Jenofonte, que es un caballero, no utiliza esta palabra, pero nos ofrece numerosos ejemplos de un Sócrates partero de ideas.

Un fragmento de un diálogo que escribió otro socrático, Esquines, con el título de *Alcibíades*, nos informa de que Sócrates reconocía carecer de algún conocimiento «que pudiera enseñarle a un hombre para serle útil», pero aceptaba también que quizá los que lo frecuentaban podrían mejorar a su lado. En esta misma dirección, Aristóteles añadía que «Sócrates interrogaba, pero no respondía, pues reconocía que no sabía nada». Y, sin embargo, este filósofo estéril se va a enfrentar a pruebas complejas en los diálogos sucesivos, que culminarán en el *Fedón*, su postrer diálogo, donde intentará llevar los dolores de parto de los que lo acompañan hacia el

alumbramiento de la inmortalidad del alma. A lo largo de este recorrido veremos brillar el sorprendente —y no siempre comprensible— dominio de sí (*enkrateia*) de un filósofo que se considera ignorante.

Parir no es una actividad placentera. Es dolorosa y de resultados inciertos. Por eso mismo —Sócrates lo reconoce en la *Apología*— algunos lo han abandonado en cuanto han comenzado a sentir los dolores de la perplejidad (la aporía), abortando así sus embriones de conocimiento: «han nutrido mal lo que por mí habían alumbrado». A otros, el mismo Sócrates los ha alejado de sí porque estaban vacíos. A causa de este proceder, se ha creado muchos enemigos, «dispuestos a morderme a la primera tontería que les refuto».

Expone estas ideas también ante el tribunal que lo acabará condenando a muerte. Pero nosotros, a diferencia de sus jueces, hemos leído el *Teeteto* y creemos comprender a Sócrates mejor que sus contemporáneos.

En una ocasión, Sócrates, recién llegado a Atenas después de haber pasado un largo tiempo en el ejército, se encontró con Cármides, uno de los jóvenes más prometedores. Lo primero que hace es preguntarle si lo conoce. «¿Cómo no te voy a conocer, si todos los de mi edad te conocen?», le contesta el muchacho. Ante Cármides, Sócrates vuelve a insistir en que nadie le debería atribuir un conocimiento que no posee. Su pretensión es examinar los problemas a medida que se van presentando en el diálogo. Reconoce que está dotado de un olfato muy fino para detectar las debilidades de los argumentos, pero nada más. Lo que de verdad pretende no es refutar o ridiculizar a nadie, sino examinar el valor de sus propias ideas, captar lo que no sabe mediante la confrontación con las opiniones de los demás. Si, como decía Nietzsche, no haya rasgo más propio de un verdadero filósofo que la valentía de no retener ninguna pregunta en el corazón, el camino hacia la filosofía nos lo ha abierto Sócrates.

Cuando el sofista Hipias le echa en cara su simplicidad y su falta de sagacidad intelectual, Sócrates le contesta que, efectivamente, es así, pero que cada uno es lo que puede ser, no lo que quiere. «Tú tienes suerte —le contesta—, porque por lo visto consigues lo que quieres. Yo, sin embargo, siempre me encuentro perplejo y cuando os muestro mis perplejidades a vosotros, los sabios, no hago más que el ridículo.» A este ridículo le prestó atención Aristófanes.

¿Cómo hay que interpretar a un ciego con una antorcha?

Si en algo coinciden los amigos y enemigos de Sócrates es en resaltar su rareza. «Es el más raro de todos», asegura Alcibíades. Pero divergen a la hora de interpretarla. Consciente de su singularidad, Sócrates cuenta en el *Teeteto* una historia que tiene como protagonistas a Tales de Mileto y a su criada, una muchacha tracia. «Como Tales de Mileto estudiaba astronomía y miraba siempre para lo alto, cayó un día en un pozo y su criada tracia, que era alegre y burlona, se rió de él, diciendo que mientras se preocupaba por saber lo que pasaba en el cielo, se olvidaba de mirar por donde andaba. Esta historia —añade Sócrates— puede aplicarse a todos los que se dedican a la filosofía.» Un poco más adelante deja escapar unas palabras que parecen ser proféticas: si un hombre así se ve en la obligación de defenderse ante un tribunal, será el hazmerreír de todos por su falta de sentido práctico.

¿Por qué se pierde el sentido práctico cuando se contemplan las estrellas? Lactancio ofreció una respuesta que durante siglos pareció convincente: *Quod supra nos, nihil ad nos*. Es decir, los misterios de la naturaleza no son cosa nuestra, mejor no andar hurgando en lo que no se puede comprender. Intentar atrapar lo que no está a nuestro alcance, no puede sino deslumbrarnos, así que contentémonos con lo poco que podemos alcanzar a saber, para no acumular frustraciones. Éste es también el mensaje antiprometeico de *La campana* de Schiller:

> *¡Malhaya quien en las manos*
> *al ciego la luz le puso!*
> *A él no le alumbra, y con ella*
> *él puede abrasar al mundo*.

Es obvio que esta actitud no amortigua el fulgor de las estrellas para el subyugado por la astronomía, por eso la anécdota de Tales puede interpretarse de otra manera, teniendo en cuenta la desproporción existente entre el conocimiento de la naturaleza y el de las cosas humanas.

La criada tracia no es una ignorante, puesto que sabe hacer perfectamente lo que tiene que hacer en cada situación de su vida corriente. Representa el sentido común consciente de que para caminar de noche es bueno estar seguro de dónde se ponen los pies. Este saber está de acuerdo con la naturaleza de las cosas humanas. Más aún, es un saber práctico muy preciso que no puede deducirse del conocimiento de las estrellas. En parte, pues, Lactancio tiene razón: lo que está sobre nosotros debe ser tratado con cuidado. No hay que desanimar al fisiólogo, pero hay que advertirle al filósofo político que sólo con el fulgor de las estrellas no podrá iluminar la naturaleza sui géneris de las cosas humanas.

Es lógico, pues, que el paso de lo celeste a lo pedestre resulte desconcertante para Tales y ridículo para su criada. La muchacha vive de forma natural lo que es natural para ella. Lo primero para ella es saber dónde pisa. Tales, porque vive en la distancia entre lo que es primero para los hombres y lo que es lo primero en sí (la Naturaleza con mayúscula), es incapaz de entender la risa de su criada.

Sócrates fue el primero en bajar la filosofía del cielo a la tierra porque descubrió, entre otras cosas, que la risa de la muchacha tracia —que es también una risa aristofánica— señala bien el espacio existencial de la política, que es el espacio ecológico (natural) del hombre. Se propuso encontrar la naturaleza de las cosas políticas en su ecología: en el comportamiento espontáneo de los hombres. Para ello se pone a dialogar con ellos y les pregunta por el sentido de su risa, sin sospechar que cuando nos preguntamos por el porqué de una carcajada corremos el riesgo de encontrarnos ante el vacío. Ante esta pregunta, la desconcertada, la que tropieza y cae, es la muchacha tracia.

Nathaniel Hawthorne se imagina en sus *Note-Books* a un hombre ciego que en una noche oscura lleva una antorcha. Su pretensión no es, obviamente, iluminar sus pasos, sino permitir que la gente pueda verlo a él y así despejar su camino. Su conducta se explica entendiendo su propósito, su causa final. Esto —el dinamismo de las causas finales— es lo que Sócrates encuentra específicamente natural en el hombre. Cuando Cicerón se plantea en *De officiis* qué es la filosofía, se contesta que si nos mantenemos fieles a su etimología, no es otra cosa que el gusto (*studium*) por la sabiduría, que es «la ciencia de las cosas divinas y humanas así como de las causas de las que dependen». Cicerón sabía muy bien que si Sócrates fue el primero en bajar la filosofía del cielo a la tierra, fue, precisamente,

porque fue el primero en diferencias las causas de las cosas humanas de las del resto de las cosas. Toda la actividad filosófica de Sócrates va encaminada a dilucidar qué saben realmente los hombres cuando dicen que saben. El ignorante Sócrates también lleva una antorcha. Algunos de sus seguidores creerán que lo hace para iluminarles a ellos; algunos de sus detractores sospecharán que lo hace para confundir al pueblo. Él dice que es una antorcha mayéutica.

Eutifrón o lo que no debe hacerse en las puertas de un juzgado

Tras despedirse de Teodoro y Teeteto, Sócrates reemprende su camino. Según él mismo ha dicho, tiene prisa porque lo espera el magistrado real. Sin embargo, al llegar al Pórtico Real, se vuelve a detener para hablar con Eutifrón, con quien se ha topado de improviso, olvidando inmediatamente sus premuras. Podemos imaginarnos a los dos, de pie frente a las columnas dóricas del edificio, junto a la estatua de la diosa Temis y las hermas, mientras la vida del ágora se desarrolla alrededor de Harmodio y Aristogitón.

«¿Qué te trae por aquí, Sócrates? —le pregunta Eutifrón, dando por supuesto que no ha podido hacer mal a nadie—. ¿Hay alguien que se sienta injustamente tratado por ti?»

Hemos dicho anteriormente que cualquier ateniense podía denunciar por impiedad a otro ateniense. Concretemos ahora un poco más esta cuestión. Las dos principales formas de la denuncia eran la *díkê* y la *graphê*. En el primer caso, el denunciante se consideraba la víctima —por haber sufrido un robo, por ejemplo—. En el segundo, la víctima era la ciudad en su conjunto, que había recibido alguna ofensa. Eutifrón cree espontáneamente que la presencia de Sócrates ante el Pórtico Real tiene que ver con una *díkê*.

—Lo que me trae hasta aquí —le contesta Sócrates— es peor que una *díkê*, es una denuncia políticoreligiosa (*graphê*).

—¿Qué dices? ¿Es que alguien ha presentado una denuncia de este tipo contra ti? Porque me cuesta creer que tú hayas denunciado a nadie…

—No, ciertamente, no he denunciado a nadie.

—¿Ha sido otro el que te denuncia a ti, entonces?

—Así es.

—¿Y quién es?

—No lo sé muy bien. Se trata de un joven no muy conocido que creo que se llama Meleto, lleva el cabello largo y tiene una barba escasa y una nariz aguileña.

—No caigo quién puede ser. ¿Y qué acusación te hace?

—Pues mira, una que no es menor. Y me llena de admiración que él, siendo tan joven, sea consciente de lo que se trae entre manos. Parece saber bien quién corrompe a los jóvenes y quién no. Debe ser muy sabio para presentarse ante la ciudad, acusándome, a pesar de mi ignorancia, de corromper a los jóvenes de su edad. Y tengo que decir que hace bien, pues es bueno preocuparse de los jóvenes antes que de otra cosa, para conseguir que mejoren todo lo posible, como hace el campesino con las plantas nuevas.

Eutifrón no acude al Pórtico Real como acusado, sino como acusador. Y la suya tampoco es una acusación cualquiera. Pretende denunciar a su propio padre por homicida, porque dejó morir al capataz que dirigía unas posesiones de la familia en Naxos. Un día este capataz, tras haber bebido demasiado, «castigó tan duramente a uno de nuestros esclavos, que lo mató. Mi padre lo ató de pies y manos y lo dejó en un agujero profundo, mientras consultaba con los entendidos lo que había que hacer con él, pero de tanto darle vueltas al asunto, se olvidó del capataz, que murió de hambre, frío y por el peso de las cadenas. Tengo a toda mi familia en contra porque acuso a mi padre de un homicidio que ellos aseguran que no ha cometido. Me dicen que aun en el caso de que lo hubiera cometido, yo no debería denunciarlo, dado que el capataz era un hombre malvado y que es impío que un hijo denuncie a su padre criminalmente. ¡Tan ciegos están sobre el conocimiento de las cosas divinas, y tan incapaces son de discernir la piedad de la impiedad!».

A Eutifrón no lo mueve la defensa de lo propio, sino la de lo bueno. Y si lo bueno se opone a lo propio, dejará de lado cualquier consideración utilitarista y atenderá solamente a lo bueno. Si algún personaje en los diálogos de Platón dice defender el bien por encima de todo, no es ni el Sócrates del *Banquete* ni el de la *República*, sino Eutifrón. Entre el bien y su padre, no tiene ninguna duda, elige el bien, sea el que sea el coste de su elección para él y para su padre. Es fácil entender que un personaje así, que parece tener perfectamente claro qué es el bien, es un cebo irresistible para Sócrates. Éste, que ha abandonado unos momentos antes a Teodoro y a Teeteto sin saber qué es la ciencia, a pesar de lo mucho que han discutido sobre ella, se encuentra ahora con alguien que no tiene dudas sobre su saber, pero habrá que ver si su confianza en su conocimiento de lo bueno está respaldada o no por un saber exacto de su propio saber.

«¡Por Júpiter! ¿Tan exactamente conoces las cosas divinas que no dudas en distinguir la piedad de la impiedad, hasta el punto de que, habiendo pasado las cosas como dices, eres capaz de denunciar a tu padre, sin temor de cometer una impiedad?»

No tener dudas sobre la piedad y la impiedad era lo que se suponía que caracterizaba al pueblo de Atenas, por eso Solón había considerado innecesario definir legalmente la impiedad.

Eutifrón asiente sin titubeos. Así es. Conoce estas cosas «perfectamente». Se habla mucho de la famosa ironía socrática, pero el verdadero maestro de la ironía es Platón, que es quien le escribe el guión a Sócrates. Él es quien ha creado esta situación.

Sócrates se ha encontrado con alguien que está seguro de su saber, pero el desarrollo del diálogo mostrará que si esa seguridad es real, se debe a que nunca se ha preguntado por las certezas que la soportan. Es una seguridad que no se conoce a sí misma.

En la primera parte del diálogo Sócrates intentará sacar a la luz las convicciones que expresan las certezas irreflexivas de Eutifrón, que es, no lo olvidemos, el hombre piadoso, el guardián de lo que la ciudad considera sagrado. La ciudad habla espontáneamente como él y confía ciegamente en que su piedad es buena no por ser suya sino por expresar la realidad del bien.

La importancia del saber de Eutifrón es para Sócrates vital, puesto que está pasando por una situación muy comprometida. Ha sido acusado de lo mismo que Eutifrón acusa a su padre, de impiedad. Al constatar la seguridad que Eutifrón tiene en sí mismo, Sócrates quiere hacerse su discípulo, porque su sabiduría le sería de gran ayuda en su defensa.

Precisamente porque lo que está en juego es tan importante, Eutifrón sabe que está expuesto al ridículo y, por eso, cuando su certeza comience a resquebrajarse, tendrá que enfrentarse o a la huida o a sus contradicciones internas. Optará por la huida. Prefiere vivir con certezas mal fundamentadas antes que con dudas bien fundamentadas. Hay que ser piadoso con él. Pero si Eutifrón es la ciudad, lo que pone de manifiesto su azoramiento es algo que trasciende al propio Eutifrón: expresa, ni más ni menos, la dificultad que experimenta la ciudad para poner en cuestión sus convicciones. También hay que ser piadoso con ella, porque acaso una ciudad democrática, para serlo, deba precaverse de la tentación de poner en duda

su fe en la democracia. ¿Tiene, entonces, razón Rorty cuando defiende la prioridad de la democracia sobre la filosofía?

Según Rorty, la democracia no necesita una justificación filosófica para funcionar bien. Ésta, más que una tesis bien articulada, es una respuesta un poco estentórea a una pregunta seria que habían planteado Horkheimer y Adorno: «¿Hasta qué punto la democracia moderna se ve afectada por la crisis de las ideas de la Ilustración?». Rorty ve claro que en la vida cotidiana podemos creer en algo sin sentir necesidad de justificar el porqué de nuestra creencia y entiende que éste puede ser el caso de la democracia.

Platón no había leído a los ilustrados, pero sí conocía a los sofistas y había reflexionado seriamente sobre los límites de la racionalidad política. Más que preguntarse por la relación entre democracia y filosofía, se pregunta por la relación entre verdad y política. Su pregunta podría formularse así: ¿cuánta certeza puede soportar una ciudad sobre sí misma?

Ante el Pórtico Real, que es la residencia oficial del magistrado real, el guardián de la piedad ateniense, Sócrates lanza esta pregunta al corazón mismo de las convicciones de Eutifrón (y de la ciudad): «¿Lo piadoso es amado por los dioses por ser piadoso o es piadoso lo que en cada caso es dictado por los dioses?». Los dioses, por supuesto, en una situación como la de este diálogo, sólo pueden ser los dioses que venera la ciudad.

Si la primera alternativa es la verdadera, si lo piadoso es amado por los dioses porque es piadoso, entonces la idea de piedad es superior a los mismos dioses, puesto que es deseada por ellos. En consecuencia, los dioses —nuestros dioses— no serían omnipotentes. Pero si las ideas son lo primero, las cosas siguen los dictados de las ideas y la naturaleza, en consecuencia, podría resultar inteligible. Los mismos dioses ampararían entonces al filósofo de la naturaleza y nada habría más piadoso que la teoría.

Si la verdadera es la segunda alternativa, entonces es piadoso todo aquello que es dictado por nuestros dioses, por los dioses de cada ciudad. Pero, como los dioses son muy volubles, tal como lo muestran sus mitos, la piedad, siguiendo esta lógica, sería inevitablemente polémica.

Con su inquietante pregunta, Sócrates está poniendo en cuestión toda la arquitectura de la religión ancestral ateniense y, por lo tanto, está proporcionando argumentos a los que le acusan de no creer en los dioses de la ciudad.

Eutifrón, perplejo, confiesa que no entiende la pregunta de Sócrates y, con esta confesión, asume su derrota: el sabio no es tan sabio si no entiende las preguntas que pueden hacer tambalear su sabiduría. Tiene motivos para sentirse inseguro. Está pisando un terreno extraordinariamente resbaladizo porque Sócrates le está mostrando la ambigüedad esencial de la piedad, es decir, de la vida política. No tarda en reconocer, humillado, que él, que creía saber todo en cuestiones de piedad y que se tenía a sí mismo por un referente público en estas cuestiones, no entiende lo que dice cuando dice «piadoso». Pero si no está seguro de su saber, ¿cómo podrá ayudar a Sócrates a defenderse de la acusación de impiedad? Más aún: ¿cómo podrá defenderse Sócrates si los que lo han acusado de impiedad no saben bien de qué lo acusan?

El enigma que ha abierto Sócrates supera con mucho la capacidad intelectual de Eutifrón. Sócrates le está preguntando si es dios quien da sentido al mundo o debemos postular la existencia de algo en referencia a lo cual hasta los mismos dioses tienen sentido. La pregunta sigue abierta, especialmente si en lugar de lo piadoso pensamos en lo bueno. Intentaron cerrarla, sin éxito, Tomás de Aquino y Duns Escoto en la Edad Media y ha llegado viva hasta nosotros. En 1930 Schlick quiso darle una respuesta definitiva en *Fragen der Ethik*, asegurando que la alternativa más profunda era la segunda, la que situaba la voluntad de Dios en la cima de la ética. Cuando Wittgenstein leyó lo que Schlick había escrito, se mostró disconforme con sus argumentos. Para él, la alternativa mejor es la primera, la que sitúa al bien por encima de Dios, porque cierra el camino a cualquier pregunta posterior por el porqué de lo bueno. Decir que lo bueno es la voluntad de Dios es, según Wittgenstein, una respuesta superficial y engañosa.

Sócrates no se define. Como muy bien vio Cicerón, Sócrates siempre se reserva sus propias posiciones y sin embargo desde esa reserva consigue desmoronar las convicciones de sus oponentes. A veces, leyendo los diálogos de Platón, tengo la sospecha de que este filósofo fue el primer hombre consciente de lo que significaba sobrevivir a sus dioses.

Así concluye el *Eutifrón*:

> —Me parece, Eutifrón, que no tienes intención de contestar con claridad a la pregunta «¿qué es la piedad?». En vez de contestar con claridad, te vas por las ramas. Así que volvamos al comienzo y dime con claridad qué es la piedad y la impiedad.

—Lo que yo creo en primer lugar es que la piedad es algo muy valioso.

—¿Y diciendo una cosa así te sorprenderás de que no lleguemos a ningún sitio? No haces más que dar vueltas. Así que tenemos que volver a examinar de nuevo qué es la piedad.

—En otra ocasión, Sócrates, ahora tengo que ir a otro sitio y ya se me ha hecho tarde.

—Pero si tú te vas, me quedo sin esperanza.

Así termina el diálogo.

El lector se siente satisfecho de la sagacidad de su héroe moral, Sócrates, que ha puesto en ridículo a un personajillo enfatuado, con más prejuicios que convicciones racionales, y que, además, posee un nombre que no puede ser más paradójico: Eutifrón, que significa algo así como el que piensa con rectitud. Pero este personaje es una creación de Platón, que nos representa a todos nosotros, los ciudadanos de un régimen que creen saber bien por qué creen en lo que creen. Por lo tanto, su simpleza, su fe precaria, su necesidad de blindar sus convicciones, su falta de recursos, su engreimiento y, al mismo tiempo, su ingenuidad, son sus rasgos sólo en la medida en que se los ha puesto su creador para reflejarnos a ti y a mí, lector. Eutifrón ha sido, a todas luces, un contrincante demasiado fácil para Sócrates. Pero esta facilidad debiera resultarnos sospechosa. Sin embargo, nos anima a sentirnos favorablemente predispuestos hacia Sócrates y a mantener intacta nuestra fe, tanto en Sócrates como en Platón. Gracias a ellos creemos sentirnos moralmente muy superiores al confundido Eutifrón.

¿Qué es exactamente lo que falla en Eutifrón, la piedad o la sabiduría? Eutifrón, tal como nos es presentado por Platón, es el hombre piadoso que, en contra de lo que él cree, es incapaz de defender teóricamente su piedad. Pero ¿la piedad necesita ser defendida teóricamente? ¿Puede ser defendida teóricamente sin entrar en crisis? Me temo que la respuesta sólo puede ser afirmativa en el caso de la piedad filosófica, que es el sentimiento de humildad que el filósofo que se enfrenta honestamente ante la naturaleza ve surgir en él. Lo que dice Rorty debe ser repensado, porque quizá lo que está queriendo decir es: piedad antes que filosofía.

La piedad teorizada es la de Sócrates. Y quizá se deba a ello el hecho sorprendente de que en el *Eutifrón* no aparece la palabra «alma».

En la *Guía de los perplejos*, el filósofo Maimónides observa que el Antiguo Testamento no dice que Job sea sabio. Lo que dice es que es piadoso. En la Grecia de Sócrates había muchos hombres que se consideraban sabios y, por lo que podemos deducir por su juicio, muchos,

también, que se consideraban piadosos. A pesar de unos y otros, Atenas fue derrotada y humillada. A la hora de recomponerse, tras la derrota, parece reclamar más piedad y menos sabiduría. Los hombres sabios, piensan los atenienses, no han sabido evitar nuestra ruina. Confiemos pues en la piedad. Pero, al mismo tiempo, los hombres sabios, de Tucídides a Lucrecio, saben que los dioses tampoco son capaces por sí mismos de evitar las derrotas, aunque sí puedan azuzar el coraje de los contendientes. Pero saben también que hay algo mucho peor que la religión: la contemplación cara a cara de la cruda necesidad natural. Aquí se encuentra otro posible origen de la piedad filosófica, en el asombro del filósofo ante las cosas humanas.

Un filósofo antiguo se encontró un día con un campesino que llevaba un gallo en una jaula de mimbre con la intención de sacrificarlo en un templo próximo.

—¿Por qué razón vas a sacrificar este animal a los dioses? —preguntó el filósofo al campesino.

—Es el pago de una promesa —atinó a responder el campesino.

—¿Y estás seguro de que esto que vas a hacer es exactamente lo que debes hacer?

—En esta región es lo usual, los campesinos siempre hemos sido agradecidos con los dioses.

—Pero ¿cómo sabes que el agradecimiento de un campesino es agradable a los dioses?

—Permíteme, filósofo —dijo el campesino, alzando la voz y recomponiendo su figura—, que sea yo quien te interrogue ahora: ¿con qué derecho me preguntas estas cosas?

—Entre los filósofos es lo usual, siempre lo hacemos así.

Tras estas palabras, se miraron uno a otro con sorpresa y cada uno siguió su camino. Quizá en ese momento el filósofo comprendió que si los Eutifrones asumieran su ignorancia, en la ciudad se harían innecesarios los dioses, los jueces y los soldados. Es decir, quedaría indefensa. Quizá para que la ciudad tenga futuro los Eutifrones deben creer que obedeciendo el mandato de un dios se obedece a lo bueno. Y punto. Eutifrón no necesita la piedad del sabio.

III
ANTE EL MAGISTRADO REAL:
EL *SOFISTA* Y EL *POLÍTICO*

Meleto tiene razón:
La acusación y los acusadores

Según nos asegura Platón, la denuncia contra Sócrates decía lo siguiente: «Es culpable ante la ley de corromper a los jóvenes y de que, en lugar de reconocer a los dioses que reconoce la ciudad, reconoce a nuevas divinidades». Jenofonte, en sus *Memorables*, ofrece una versión coincidente con ésta y Diógenes Laercio, en su *Vida de Sócrates*, asegura que un tal Favorino se encontró intacta la denuncia en el templo de Cibeles, donde los atenienses guardaban sus archivos. Añade que fue presentada por Meleto y recogía los tres delitos señalados por Platón: «Sócrates es culpable ante la ley de no reconocer los dioses que la ciudad reconoce y de introducir divinidades nuevas, además es culpable de corromper a los jóvenes». Meleto no pedía ninguna pena concreta, sino una declaración genérica de culpabilidad. La pena que le correspondería a Sócrates en caso de ser declarado culpable, se tenía que dirimir durante el juicio, de acuerdo con la capacidad de convicción del acusador y del acusado. Los datos disponibles nos indican, pues, que el acusador principal fue Meleto y que Anito y Licón eran lo que se conocía como sus acompañantes. Apoyaban la denuncia y tenían la posibilidad de hablar en el juicio, aunque si lo hacían, consumían una parte del tiempo total destinado a la acusación, que estaba estrictamente delimitado. Lo mismo ocurría con la defensa. Jenofonte sugiere que también Sócrates tuvo sus acompañantes.

Los tres acusadores estaban convencidos de que actuaban responsablemente, como buenos ciudadanos comprometidos con la democracia, amantes de la patria, de sus tradiciones y de sus instituciones. Si dieron este paso, fue porque estaban seguros de recoger la animadversión antisocrática de muchos atenienses, dando por hecho que se reflejaría en el respaldo de al menos una quinta parte del jurado, fuesen los que fuesen los jueces que salieran elegidos en el sorteo. Es muy probable que lo que persiguieran fuera darle un buen escarmiento a Sócrates, condenándolo al exilio o a una fuerte multa. Si el juicio acabó con una condena a muerte, fue

porque se les fue a todos de las manos, debido, fundamentalmente, a la extraña defensa de Sócrates.

Meleto fue el redactor de la acusación. Tenía dotes para ello porque era autor de tragedias y de poemas —parece que mayoritariamente eróticos, lo cual, obviamente, nada dice en contra de su honradez cívica—. Sócrates se queja en el *Eutifrón* de que Meleto lo ve como una persona frívola con ganas de innovar que se atreve a decir falsedades sobre las cosas divinas y corrompe a la juventud. «Este tipo de calumnias —añade con ironía— encuentra pronto eco entre la gente. Pero, por lo visto, Meleto sabe de qué modo se corrompe a los jóvenes y quiénes los corrompen. Es probable que sea un hombre sabio que, habiendo observado mi ignorancia, pretende acusarme ante la ciudad, como ante una madre, de corromper a sus hijos. Me parece que es el único de los políticos que empieza como es debido: pues es sensato preocuparse en primer lugar de que los jóvenes sean lo mejor posible.»

En su discurso de defensa, Sócrates ve a Meleto de otra manera e incluso insiste en hacer un juego de palabras intraducible con su nombre: «Asegura Meleto —dice— que yo empeoro a la juventud, pero yo digo que Meleto es culpable de hacer bromas con cosas serias y de decir que se preocupa de cosas que en realidad le traen sin cuidado». El nombre de Meleto significa en griego «el que se preocupa», «el que cuida», «el que supervisa», «el que está atento a», por eso Sócrates ironiza sobre lo poco que Meleto se preocupa por las cosas de la ciudad. Meleto, dice, es *a-meletós*. O sea, «El que cuida» es un «descuidado». Le parece paradójico que un descuidado lo acuse a él de no cuidarse de los jóvenes, cuando en realidad él, Sócrates, es el auténtico «meleto», el que de verdad se preocupa por la juventud.

De Anito —algunos sospechan que fue el verdadero instigador en la sombra— sabemos que era un rico curtidor que en el *Menón* es descrito como un opositor fanático de todos los sofistas. Al principio de la tiranía de los treinta parece que apoyó a los aristócratas aliándose con Teramenes. Según dice Aristóteles en la *Constitución de Atenas*, era partidario, junto a Clitofonte, un antiguo seguidor de Sócrates, de la reinstauración de la *patrios politeia*, es decir, de la constitución ancestral, que en su opinión sería la de Clístenes. Pero tras enfrentarse a los tiranos, huyó de la ciudad y se unió al líder de los demócratas, Trasíbulo, que estaba refugiado en la fortaleza de File. Se convirtió rápidamente en uno de los jefes de la

resistencia democrática contra la tiranía encabezada por Critias. Tras la victoria democrática, Anito se mostró como un político prudente, partidario de la reconciliación entre los dos bandos de la guerra civil. Era, sin duda, un político respetado por la democracia restaurada. Poco antes del juicio de Sócrates, había defendido al orador Andócides, que también había sido acusado de impiedad. Sabía, por lo tanto, lo que estaba en juego. Pero Andócides había sido un enemigo declarado de la tiranía, mientras que de las verdaderas convicciones políticas de Sócrates lo menos que puede decirse es que pesaba más de una duda. En los años que siguieron a la muerte de Sócrates, fue elegido para diversos cargos públicos relevantes. Era, a mi modo de ver, un defensor decidido de lo que hoy llamaríamos el patriotismo constitucional. Según el testimonio de la *Apología* de Jenofonte, se habría enemistado con Sócrates cuando descubrió a su hijo «socratizando».

Del tercer acusador, Licón, no sabemos apenas nada. Diógenes Laercio lo trata de «demagogo». Hay un Licón en el *Banquete* de Jenofonte que parece tener buenas relaciones con Sócrates. No sabemos si es el mismo. Algunos indicios sugieren que un hijo suyo pudo haber sido asesinado por los tiranos.

Los tres son la expresión de un fenómeno que parece acompañar siempre a las crisis políticas: la convicción de que hay una solución fácil para los problemas complejos: la de hacer rodar unas cuantas cabezas. Saint-Just y Robespierre sólo nos muestran dos variaciones radicales de esta constante. Pero el hecho de que se equivoque la terapia no significa que esté errado el diagnóstico. Muchos atenienses veían en Sócrates o en lo que él representaba algo que estaba asociado a la decadencia de su patria. Hegel es el primer filósofo moderno que se atreve a señalar este algo. El pueblo de Atenas, dice, tenía derecho a defenderse de lo que Sócrates estaba descubriendo ante la fascinación de los jóvenes: la interioridad. De hecho, la interioridad de Sócrates resultaba extraña al mismo tiempo que fascinante a sus propios amigos. De aquí concluye Hegel que la ciudad tenía motivos para sospechar que estaba siendo debilitaba «la autoridad de la ley del Estado», por lo que se estaba minando el mismo Estado ateniense. Sócrates podría haberse sentido justificado para hacer lo que hacía, pero «por justificado que estuviera Sócrates, tan justificado estaba el pueblo ateniense frente a él, pues el principio de Sócrates es un principio revolucionario para el mundo griego. En ese importante sentido, condenó a muerte el pueblo

ateniense a su enemigo y fue la muerte de Sócrates suma justicia» (*Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*). Hegel tiene parte de razón, porque el descubrimiento del alma pone de manifiesto dimensiones nuevas e inexploradas de la persona, y una condición imprescindible para la existencia de una ciudad justa es que la ciudad no tenga competidores para sus propios encantamientos sobre la justicia. Pero Hegel relega la que el mismo Sócrates considera que es la acusación más antigua y más grave a la que ha tenido que enfrentarse, la de Aristófanes, que le ha estado siguiendo toda su vida como una sombra. Aristófanes lo acusa de ser un filósofo de la naturaleza, insensible ante las necesidades políticas de Atenas. Hegel enfrenta la subjetividad de Sócrates a la objetividad de Atenas, mientras que Aristófanes muestra a Sócrates enfrentando la subjetividad de Atenas con la objetividad de la naturaleza.

Los acusadores en la sombra

Sócrates sabe que la denuncia de Meleto es sólo la forma jurídica de una animadversión hacia él que viene de lejos, al menos desde la representación de *Las nubes*. El rumor, que es un fenómeno político de primer orden, es difícil de combatir para todo el mundo, pero es especialmente difícil de combatir para un filósofo que, como Sócrates, sólo tiene dos argumentos para contrarrestarlo: la lógica y el ejemplo. Habremos de esperar a Platón para que Sócrates aprenda retórica y se nos haga poeta. La lógica, como hemos visto en el *Eutifrón*, no le ayuda a ganarse muchos amigos. Respecto al ejemplo, está claro que su conducta no hace de él un ciudadano modélico para los atenienses. Cuando en la *Apología* de Platón, reconoce las muchas voces críticas que se han levantado en Atenas contra él, no parece estar quejándose, sino, simplemente, constatando un hecho.

Jenofonte diferencia en su *Apología de Sócrates* entre *los* acusadores y *el* acusador. Los primeros son Meleto, Anito y Licón. El acusador es, con toda probabilidad, Polícrates, que seis años después de la muerte de Sócrates escribió algo así como el vademécum del antisocratismo, proporcionándonos la prueba de que su caso continuaba abierto y que las querellas entre socráticos y antisocráticos, lejos de haberse resuelto con la cicuta, se mantenían vivas.

Las críticas a Sócrates se mantuvieron vivas, de hecho, a lo largo de toda la Antigüedad, como lo manifiestan la *Vida de Sócrates* de Aristoxeno (donde es ridiculizado como un personaje usurero, iracundo, rijoso, bígamo) o el *Acerca de los sócraticos* del gramático Heródico (de la época de Tiberio). El peripatético Fanias de Ereso y los epicúreos Idomeneo de Lámpsaco y Filodemo de Gadara también escribieron vidas sobre Sócrates que eran divergentes de la tradición que ha acabado imponiéndose. Por esta razón, Sócrates nunca dejó de necesitar apologetas. En la segunda mitad del siglo II de nuestra era, que fue una época de un renovado interés por su figura, el filósofo neoplatónico Máximo de Tiro escribió un pequeño texto titulado *Si Sócrates hizo bien en no defenderse ante el jurado* en el que con

más voluntad que sutileza invierte unos esfuerzos ímprobos para justificar lo que él mismo considera (en línea con Jenofonte) una mala defensa. Su actitud es una muestra perfecta de la beatería socrática: acaba condenando a Atenas por no creer en los dioses en los que creía Sócrates.

Mucho más interesante es una *Apología de Sócrates* escrita por Libanio, un filósofo pagano del siglo IV que fue amigo del emperador Juliano el Apóstata y que parece haber recogido y sintetizado el conjunto de las acusaciones dirigidas contra Sócrates, comenzando por la de Polícrates. Podemos resumirlas de esta manera:

Es antidemócrata. Nunca habla con los más pobres. Es enemigo del pueblo (*misodemos*), al que intenta debilitar, al mismo tiempo que anima a ridiculizar a la democracia. Por su culpa, el régimen democrático se encontró en peligro. Es amigo de tiranos. Fue el maestro de Critias, el tirano, y de Alcibíades, el traidor.

No respeta algunas costumbres atenienses. No practica el comercio. Puede sorprender esta última acusación, pero era una manera de llamarlo filoespartano, dado que la reticencia de Esparta hacia el comercio era uno de los rasgos que más la diferenciaban de Atenas.

Corrompe a los jóvenes. Habla preferentemente con ellos, mientras rehúsa hacerlo con los adultos. Por culpa de sus palabras, la juventud ha sido corrompida, ha aprendido a desobedecer y desea otro régimen político.

Vuelve a los jóvenes perezosos. El término que utiliza Polícrates es *argós*. Lo podemos traducir también por indolente, despreocupado, vago e, incluso, impotente o estéril. A la tierra sin cultivar se la denominaba *argoûsa*. Jenofonte, en *El económico*, parece tener presente esta acusación cuando critica la *arguía* comparándola a la molicie y a la negligencia (a la *amelía*), que es lo contrario del cuidado (la *epimeleia*).

No cree en los dioses ancestrales. Enseña a jurar en vano y dice que Hesíodo, Teognis, Homero y Píndaro —los grandes educadores de Grecia— enseñan ideas antidemocráticas.

Libanio recoge algunos calificativos que circulaban por Atenas sobre Sócrates y que son algo así como el vocabulario del antisocratismo: *miarós*

(malvado, infame), *ólethrós* (peste, plaga) y corruptor de los jóvenes (*lymeôna tôn néôn*).

Aunque, como acabamos de decir, la querella entre acusadores y apologetas de Sócrates está vigente durante toda la Antigüedad, hay un momento en que la balanza se inclina de manera clara a favor del socratismo. Me refiero al año 330, cuando las autoridades de Atenas le encargan a Lisipo una escultura de bronce de Sócrates para ser exhibida en un lugar tan relevante como el Pompeion, un noble edificio situado cerca de una de las puertas de la ciudad, la Dípylon. De aquí salía la procesión de las Panateneas, la festividad religiosa más importante de la ciudad, para dirigirse a la Acrópolis a través del ágora, organizada y dirigida por el arconte rey. En estas procesiones se congregaba toda la ciudad. Las vírgenes llevaban los objetos sagrados; los ancianos, ramas verdes; los jóvenes, los animales para el sacrificio, etc. De esta manera, sesenta y nueve años después de su muerte, la misma Atenas que condenó a Sócrates por corromper a la juventud y no respetar las divinidades comunitarias, lo presenta como ciudadano modélico. Ésta es la prueba de que Platón estaba ganando la batalla histórica contra los acusadores de Sócrates y de que, como hemos dicho anteriormente, en las cosas humanas nunca estamos seguros de a quién pertenece una victoria.

Tres fracasos socráticos:
Alcibíades, Critias y Cármides

Nos ha aparecido ya varias veces la imagen de Alcibíades, que para muchos atenienses era el ejemplo más claro de la corrupción socrática. Ha llegado el momento de que completemos su perfil. Fue el niño mimado de Atenas. Cautivó a los atenienses y parecía predestinado a ser el sucesor de Pericles y a conducir a Atenas a las mayores glorias. Él lo intentó, pero ni le acompañó la fortuna ni le ayudó su narcisismo. Y de joven promesa pasó en poco tiempo a ser señalado como el principal culpable de la derrota de su patria. Sócrates fue uno de los primeros en percatarse de su potencial. Juntos compartieron diálogos, banquetes, batallas y aun el mismo lecho. Platón y Jenofonte no se hubieran esforzado tanto por desvincular sus trayectorias si muchos en Atenas no las vieran vinculadas. Platón sostuvo que el verdadero educador de Alcibíades fue el pueblo de Atenas y Jenofonte, que Alcibíades sólo se dedicó a la política después de abandonar la compañía de Sócrates. Lo que ambos quieren decir es que su maestro no fue responsable ni de su conducta licenciosa ni de su aventurerismo político. El único responsable fue el propio Alcibíades, por haberse alejado de Sócrates. No nos detendremos a analizar su compleja biografía, pero sí conviene recordar que, tras ser acusado de impiedad por ser sospechoso de la mutilación de las hermas y de parodiar los sacrosantos misterios de Eleusis, se pasó al enemigo, refugiándose en Esparta. En un discurso que dirigió a los espartanos les dijo algo que no debió entusiasmar a los atenienses: «La democracia es una necedad reconocida». Cuando la derrota de Atenas parecía inminente, los atenienses olvidaron todos sus reproches y pusieron, en un gesto desesperado, la ciudad en sus manos. Volvió a defraudar a todos y tuvo que buscar protección entre los persas, entre los cuales murió asesinado. De su relación con Sócrates son prueba dos diálogos de Platón que llevan su nombre más uno de Esquines y otro de Euclides. Sócrates vio en él lo que podía haber llegado a ser. Intuyó sus posibilidades más altas, pero no quiso o no pudo educarlo. O, simplemente,

su amor por él no pudo competir con la adulación de la ciudad. Alcibíades fue, en última instancia, más alumno de Atenas que de Sócrates. Pero eso era algo que Atenas no estaba dispuesta a aceptar.

Jenofonte reconoce en sus *Memorables* que los acusadores de Sócrates tenían bien presente sus relaciones con Critias y Alcibíades, pero si Sócrates se caracterizaba por su autodominio (*enkrateia*), ellos dos se caracterizaban por su incontinencia. De Critias resalta su avaricia (*pleonexía*) y de Alcibíades su volubilidad (*akrasia*). Si acudieron a Sócrates —añade— no fue para imitar su estilo de vida, sino para aprender de él a dominar dialécticamente a los demás. Mientras permanecieron a su lado fueron capaces de sujetar sus impulsos, pero en cuanto se alejaron de él, les dieron rienda suelta. Critias buscó otras compañías y Alcibíades, mimado por todos, se desentendió del cuidado de sí mismo (cayó en la *ameleia*, el descuido de sí). Pero somos gimnastas de nuestra alma, resalta Jenofonte, y si abandonamos su entrenamiento, debilitamos nuestro dominio de nosotros mismos. Alcibíades dejó de prestarse atención y cayó en la *plemmeleia*, en el descuido. Esta palabra, emparentada con *ameleia*, posee un matiz peculiar que se pone de manifiesto un poco más adelante, cuando Jenofonte vuelve a utilizarla para decir que Critias y Alcibíades se comportaron como músicos que habiendo aprendido a tocar bien un instrumento, descuidaron su práctica y fueron perdiendo poco a poco su destreza. De esto, concluye, no puede echarse la culpa a Sócrates.

Por otra parte —concluye Jenofonte—, si bien Critias y Alcibíades se desentendieron de Sócrates, éste no se olvidó de ellos y los reprendió cuando lo creyó necesario. A Critias le echó en cara su sesgado comportamiento erótico con Eutidemo, un joven ingenuo. A consecuencia de ello, Critias se enemistó con él y cuando llegó al poder, le hizo pagar aquellos reproches prohibiéndole enseñar el arte de los razonamientos. Cuando Sócrates volvió a criticarlo, ahora por su crueldad tiránica, Critias dictó una ley explícitamente contra él y, mandándolo llamar, le mostró sus palabras exactas, que le prohibían conversar con los jóvenes menores de treinta años. Critias tenía pruebas directas de la fascinación que ejercía Sócrates sobre los jóvenes atenienses.

Jenofonte da una prueba muy potente de esta fascinación cuando asegura que Alcibíades, cuando aún no había cumplido los veinte años —y era, por lo tanto, seguidor de Sócrates—, interrogó a su tío y tutor Pericles, que dirigía entonces los destinos de Atenas, siguiendo fielmente el modelo

de la interrogación socrática. «¿Qué es la ley?», le preguntó. Pericles sabía qué leyes había en Atenas y cómo se aprobaban las leyes democráticas, pero no supo dar respuesta a esta pregunta. Alcibíades socratizaba.

Si aceptamos que dos de los jóvenes más brillantes de Atenas se acercaron a Sócrates y que éste no supo educarlos, hemos de concluir que éste no es un fracaso menor. De hecho es un fracaso tan grande, teniendo en cuenta su potencial político, que, en este caso, la falta de éxito tiene algo de corrupción. Añado que en el año 346, es decir, medio siglo después de la muerte de Sócrates, en un juicio celebrado en Atenas en el que se enfrentaban Esquines y Demóstenes, el primero se dirigió a los jueces con estas palabras: «Acordaos, atenienses, que habéis condenado a muerte al sofista Sócrates, que había educado a Critias el tirano».

Sócrates se sintió asimismo cautivado por otro joven que también hemos nombrado, Cármides. Pertenecía, como Alcibíades y Critias, a la más alta nobleza ateniense. Era hermano de Perictione, la madre de Platón, y primo hermano del dictador Critias, que fue también su tutor. Platón lo describe como un joven inteligente y bello de quien se esperaba una gran carrera política. Fue acusado de participar, junto a Alcibíades, Fedro y probablemente Critias, en la profanación de las hermas y en la ridiculización de los misterios de Eleusis. Cármides colaboró muy activamente con el gobierno tiránico de Critias, asumiendo la responsabilidad de mantener el orden en el popular barrio marítimo del Pireo. Perdió la vida en la cuesta del promontorio de Muniquia, luchando contra los demócratas, que capitaneados por Trasíbulo intentaban desalojar a los tiranos del poder. A Cármides fue Sócrates quien lo animó a entrar en la vida política y le enseñó a vencer su miedo a hablar ante la asamblea.

El *Sofista*: Sabiduría y límites del lenguaje natural

Cuando Sócrates interrumpió su encuentro con Teodoro y Teeteto para acudir a su cita con el magistrado real, acordó con ellos que volverían a encontrarse al día siguiente en el mismo lugar para continuar dialogando. No sólo cumplió su palabra sino que llegó el primero. Este detalle es relevante porque el magistrado, una vez aceptada a trámite la denuncia, no fijaba la fecha del juicio hasta unas semanas después, para dar tiempo al acusado para preparar su defensa. Platón parece que nos quiere dar a entender que si hubiera sido por Sócrates, el juicio se podría haber celebrado al día siguiente, ya que no estaba dispuesto a que sus acusadores alterasen su rutina.

Jenofonte cuenta en su *Apología* que un seguidor de Sócrates, Hermógenes, viéndolo interesado en todo, excepto en su defensa, le preguntó a qué se debía este desinterés. «¿No te parece —le contestó— que toda mi vida he estado preparándome para defenderme?» Hermógenes no entendió lo que le quería decir. «He vivido —le añadió Sócrates— sin cometer ninguna injusticia y ésta, a mi parecer, es la mejor preparación para mi defensa.» Hermógenes no se quedó tranquilo, porque los jueces sólo se dejaban convencer por los discursos más persuasivos. Más de una vez habían condenado a un inocente. «¡Por Zeus! —le respondió Sócrates—. Es cierto que en dos ocasiones me puse a pensar en mi defensa, pero mi daimon se me opuso.» El mismo Sócrates del *Fedro* reconoce que lo que importa en los tribunales no es la verdad, sino la persuasión y ésta siempre tiene algo de simulacro.

Teodoro y Teeteto aparecieron acompañados por un extranjero, un filósofo de Elea, «amigo de los que frecuentan a Parménides y a Zenón», y de un joven conocido de Teeteto llamado Sócrates. Sorprende que nadie muestre ningún interés por saber cómo le fue a Sócrates en su entrevista con el magistrado real y que Platón preste a uno de los dos jóvenes presentes el nombre de su maestro y al otro, sus rasgos físicos. Con este extraño frontispicio abre dos de sus diálogos más densos, el *Sofista* y el *Político*.

Que sean dos también tiene su interés porque, en el transcurso del diálogo sobre el sofista, descubren que éste presenta tantas similitudes con el filósofo y el político, que acuerdan tratar a continuación de estos dos últimos. Platón escribió el diálogo dedicado al político, pero no el dedicado al filósofo y este incumplimiento ha dado mucho que hablar, puesto que es un silencio querido y, por lo tanto, desconcertante. Es tentador pensar que en este diálogo finalmente no escrito se imaginaba al Sócrates anciano dialogando con el joven Sócrates. Aventuraré una hipótesis sobre el silencio del filósofo: Es un hecho que con frecuencia tanto el sofista como el político pasan (o quieren pasar) por filósofos. Si tenemos en cuenta las mejores versiones de ambos, ¿no se nos estaría insinuando en su síntesis la figura del filósofo? Pero más allá de la hipótesis, el hecho es que Sócrates, al que tanto le gusta hablar y que se ha presentado con la intención de continuar el diálogo interrumpido el día anterior con Teeteto y Teodoro, ahora apenas habla. En el *Sofista* dialogan el Extranjero y Teeteto y en el *Político*, el Extranjero y el joven Sócrates. Teodoro, el matemático, y Sócrates, el filósofo, asisten como oyentes. ¿Por qué calla Sócrates? De lo único que estamos seguros es de que entre la primera y la segunda reunión, ha tenido lugar su encuentro con el magistrado real. ¿Acaso ha descubierto de repente, ahora que pende sobre él una grave acusación, la necesidad de la cautela?

El diálogo se inicia con la presentación del extranjero, al que Sócrates saluda con una cierta ironía, sugiriendo que quizá no se trate exactamente de un extranjero, sino de un dios, un ser superior capaz de examinar y refutar los débiles argumentos de todos ellos. Teodoro contesta que no es ningún dios, pero sí un hombre divino, «porque todos los filósofos son hombres divinos». «Quizá —le objeta Sócrates— sea más difícil reconocer a un filósofo que a los mismos dioses. Los filósofos —añade— son seres magníficos que recorren las ciudades vigilando desde lo alto la vida que llevamos aquí abajo.» Podemos recordar que así lo ha presentado a él Aristófanes. A continuación, le pide al extranjero que establezca las diferencias entre el sofista, el político y el filósofo.

El diálogo irá perfilando la figura del sofista como un sabio ignorante. El más sabio de los ignorantes, si se quiere. El Extranjero lo califica de mago, imitador e ilusionista, porque conociendo su ignorancia (por eso es ignorante) sabe ocultarla e incluso ocultársela a sí mismo, pero nadie puede llegar a ser sabio si es incapaz de afrontar su propia ignorancia. Frente al

sofista, el filósofo es el que desea saber para superar una ignorancia que no oculta. Ambos, el sofista y el filósofo, son hábiles discutiendo y pueden poner al descubierto su ignorancia mutua, pero las consecuencias de esta exposición son dramáticas para el sofista y terapéuticas para el filósofo.

La peor de las ignorancias —dice el Extranjero— es creer saber lo que no se sabe. Quien la padece no considera necesario aprender nada. La manera de sanarlo es interrogarlo bien. Si se le hacen las preguntas adecuadas, no tardará en descubrir que defiende opiniones contrarias sobre las mismas cosas. Una persona honesta consigo misma querrá dotar de coherencia a sus convicciones, pero los hechos demuestran que son muchos los que se contentan con mirar para otro lado, precisamente para no ponerse a prueba. Ante el descubrimiento de sí mismo hay quien siente vértigo y buscando seguridad, se aferra a su ignorancia, pero la salud anímica es imposible sin una purificación del alma. Quien no se ha enfrentado a sus contradicciones, aunque sea el Gran Rey, permanece impuro. Cuidar del alma significa, exactamente, atender a su coherencia, proporcionándole experiencias de orden, medida y armonía.

Apuleyo transmite una interesante anécdota socrática en las *Floridas*. Sócrates estaba dialogando con un grupo de jóvenes y uno de ellos permanecía atento, pero en silencio, sin participar en el debate. Pasado un rato, Sócrates le dijo: «Habla, para que te vea». Nadie ha tenido más fe que Sócrates en la posibilidad de vernos a nosotros mismos en el diálogo, a medida que ponemos nuestra coherencia a prueba. Ahora bien, ¿la coherencia que garantiza la salud del alma individual es exigible también a la ciudad? Recordemos que en la *República* la ciudad es comprendida en analogía con el alma. Por otra parte, parece que muchas personas viven de manera feliz la ignorancia de sí mismas. ¿No habrá entonces alguna salud en la ingenua espontaneidad de la aceptación acrítica de lo propio? Recordemos a la criada tracia de Tales. Platón parece decirnos que no, que una salud que surja del desconocimiento de uno mismo no es, propiamente hablando, salud. Pero nos deja en la duda de si no estamos tratando de dos diferentes formas de salud, la filosófica y la política. Si fuera así, el sofista se nos presentaría entonces como una figura intermedia, porque no busca la salud en el conocimiento diáfano de sí mismo, sino el triunfo social. Pero este triunfo que busca, exige como contrapartida un conocimiento sesgado de sí mismo.

El sofista, que encuentra en la democracia su medio natural, no aceptará fácilmente correr el riesgo de ser refutado públicamente, de ahí las resistencias que presenta cuando es interrogado por Sócrates en los diálogos de Platón: le cuesta asumir con nobleza el reto del diálogo cara a cara. Pero la razón de esta resistencia no es su ignorancia, sino todo lo contrario: el sofista conoce —o al menos intuye— lo que no sabe, pero vive de ocultarlo. Por eso a veces abandona el diálogo antes de su conclusión. Hay que introducir aquí un apunte necesario: Sócrates no trata a todos los sofistas por igual, parece respetar a Protágoras y especialmente, a Pródico.

¿Quién es, pues, el verdaderamente ignorante, si no lo es ni el filósofo ni el sofista? Sólo nos queda una opción: el hombre político. No estamos hablando del legislador, sino del ciudadano que es realmente ignorante de su ignorancia y por eso mismo se resiste con una determinación espontánea (no reflexiva, como el sofista) a la refutación. ¿Y no expresa esta determinación, podemos preguntarnos nosotros, la condición natural de la vida política? ¿No expresa la realidad del mundo de la vida?

¿Con qué pensamos cuando pensamos? Pensamos con imágenes, conceptos, frases hechas y criterios que, en su mayor parte, no hemos construido nosotros, sino que hemos heredado de legados culturales muy heterogéneos. Muchas de nuestras ideas son restos de sistemas en los que ya no podemos creer (el platonismo, el cristianismo, el marxismo, el psicoanálisis, etc.), pero que seguimos utilizando fragmentariamente para expresar las que tenemos por nuestras convicciones. Pensamos con toda esa amalgama de materiales fragmentarios y son ellos los que nutren nuestro vocabulario.

Nuestros pensamientos son, desde luego, nuestros, porque expresan nuestras convicciones, pero no son tan nuestros como creemos, puesto que nuestras convicciones están construidas con materiales mucho más heterogéneos de lo que sospechamos. Los amantes actuales siguen utilizando imágenes del *Banquete* de Platón y los revolucionarios, el lenguaje del Evangelio. Algo similar podemos decir de los refranes y frases hechas que nos ayudan a comunicarnos de manera tan económica. Pero si observamos a los hombres mientras resuelven sus problemas, habremos de concluir que el lenguaje natural es una herramienta asombrosamente eficiente para expresar el sentido común. Es dúctil y sabe adaptarse como un guante a las situaciones cambiantes, sin estar sujeto por los requerimientos de la lógica formal. La incoherencia —al menos cierta

incoherencia— de nuestras convicciones no parece ser obstáculo para desenvolvernos con éxito en nuestra vida cotidiana, ser buenos ciudadanos, tener amigos e incluso prestigio social. Parece expresar bien la incoherencia de la misma realidad política. Sin embargo, este lenguaje tan eficaz en la cotidianeidad, no tarda en mostrarnos sus grietas en cuanto es examinado a la luz de la filosofía. Pero pretender hacer un filósofo de cada ciudadano pudiera ser entonces muy poco sensato, porque en lugar de elevar la razón pública podríamos incrementar la alienación colectiva. La catarsis de la refutación tiene la apariencia de una virtud exclusivamente filosófica.

A mi entender, el *Sofista* puede ser entendido como una reivindicación terapéutico-política del lenguaje natural. Para llevarla a cabo, el Extranjero divide a los filósofos griegos en dos grupos enfrentados en una gigantomaquia filosófica. Son los extremos posibles de la coherencia lingüística.

Por un lado se encuentran los que resaltan el cambio permanente de todas las cosas sensibles y por otro, los que resaltan la estabilidad de las ideas. A los integrantes del primer grupo (Heráclito), Sócrates los ha calificado en el *Teeteto* de «partidarios del fluir» (son los que cuando ven un río, ven el fluir del agua) y a los del segundo (Parménides), de «partidarios de la permanencia» (son los que al ver el fluir del agua, ven el río). Los dos grupos presentan cierta correspondencia con lo insinuado en el *Eutifrón* respecto al bien. Los que resaltan el cambio se pueden equiparar a los que creen que lo primero son los dioses divergiendo entre sí, mientras que los que resaltan la estabilidad sitúan a la idea como lo primero. Platón no parece querer decidirse por ningún grupo. Sócrates continúa en silencio. El Extranjero defiende que si Heráclito tiene razón y todo está en movimiento, entonces estamos condenados al silencio, pues en cuanto decimos que algo es de una determinada manera, ya ha cambiado y pasa a ser de otra. En estas condiciones no podríamos hablar con propiedad de cómo son las cosas, sino de cómo han venido siendo. Para Heráclito, todo es pura historia. Pero si hacemos caso a Parménides —que es la otra exigencia superlativa de coherencia—, también acabamos en el silencio, puesto que defiende que sólo puede haber conocimiento verdadero de lo inmutable. Sin embargo, de lo inmutable quizá haya posibilidad de contemplación mística, pero no de dialéctica (el río sin corriente no se encuentra en ningún río). Quienes regresan de contemplar lo inmutable lo único que nos ofrecen es el silencio de quien ha trascendido toda ciencia.

Cada una de estas vías, tomada en sí misma, nos acaba conduciendo fuera del mundo en que vivimos precisamente porque nos lleva fuera del lenguaje natural. Sorprendentemente, sin embargo, esta oposición que parece filosóficamente irreductible, se resuelve de manera natural en el lenguaje natural, donde se da una coexistencia inmediata y no problemática de lo sensible y de lo inteligible. En cada palabra hay un sentido que no cambia («el» río), y sin embargo, sirve perfectamente para nombrar multitud de ríos diferentes. En cada palabra hay, pues, dos referencias, una a lo inteligible y permanente y otra a lo sensible y cambiante. Los opuestos coexisten en el nombre. El lenguaje se presenta así como un entramado (una *simploké*) de movimiento y estabilidad que es capaz de recoger bien la mezcla (*meîxis*) del ser de las cosas. La paradoja de las cosas, que parecen participar al mismo tiempo del ser (de lo inteligible) y del no-ser (lo sensible), se resuelve en el nombre y en el uso natural del lenguaje.

El *Político*: La ciudad entre los dioses y la ley

Inmediatamente después de concluir el *Sofista*, se inicia el *Político* con este diálogo entre Sócrates y Teodoro:

> —Te estoy muy agradecido, Teodoro, por haberme presentado a Teeteto y al Extranjero.
>
> —Pronto lo estarás aún más, Sócrates, cuando hayan descrito al político y al filósofo. —Tras estas palabras, Teodoro invita al Extranjero a que comience a hablar, «ya sea del político, ya sea del filósofo». Sócrates propone que el Joven Sócrates sustituya a Teeteto.
>
> —Como quieras —contesta el Extranjero, y dirigiéndose al Joven Sócrates le pregunta—: ¡Tú, Sócrates!, ¿oyes a Sócrates?

El Joven Sócrates lo ha oído y está dispuesto a hacerle caso.

Ampliando lo dicho en el *Sofista*, el Extranjero sostiene que si las cosas son una mezcla, es porque el cambio está presente en ellas. De ahí que «el mantenerse perpetuamente en la misma situación e idéntico modo, siendo siempre lo mismo, es algo que corresponde exclusivamente a los más divinos entre todos los seres». Las cosas humanas, por supuesto, no entran en esta jerarquía.

Todo sería distinto si pudiéramos ser regidos por un dios. Entonces ya no necesitaríamos de la molestia de la política. El Extranjero desarrolla esta idea a partir del mito del «tiempo de Crono», una edad idílica en la que los hombres vivían su existencia en una holgada sinecura, sin problemas. Se necesitan paradigmas —dirá más adelante— para comprender bien la realidad por contraste. A mi parecer, el del tiempo de Crono es un paradigma tan bueno —al menos— como el del «estado de naturaleza» o el del «pacto social» de los modernos.

Cuando Crono regía los destinos humanos, «dirigía y cuidaba (ejercía el cuidado, la *epimeleia*: la cura)» de todos nosotros. Todo era armonioso y no había nada salvaje, así que hasta los animales convivían en paz sin devorarse unos a otros. «Dios apacentaba a los hombres ejerciendo su mando sobre ellos personalmente.» No había necesidad de leyes porque no había conflictos políticos. No había ninguna necesidad de educar

políticamente el deseo porque cualquier deseo estaba satisfecho apenas despuntaba. Espontáneamente, sin necesidad de cultivo, la tierra se mostraba feraz y producía todo tipo de frutos. El clima era templado y los hombres iban desnudos y dormían sobre la hierba mullida. Pero todo esto cambió radicalmente con la retirada de Crono, que dio comienzo a la historia humana, al movimiento de las cosas y a la ley. De la heteronomía de un mundo armonioso —porque estaba pendiente del dios—, los hombres pasaron a un estado de autonomía y desarmonía —porque estaba pendiente de la ley.

Cuando el cuidado (*epimeleia*) de los dioses se retiró, comenzó el cuidado (*epimeleia*) de los hombres sobre sí mismos. Sin duda el hombre perdió comodidad con el cambio, pero conquistó su condición moral y, por lo tanto, política. Algo similar se dice en la Biblia: la ciudad es obra del hombre expulsado del paraíso.

En este diálogo se dibujan dos extremos del gobierno de las cosas humanas: por una parte, el irreal de un sabio omnipotente y omnisciente cuya sabiduría hace innecesaria la ley y, por otra, el del hombre que por su desamparo necesita del recurso de la ley como del agua los peces. No se contempla la posibilidad de una vida humana sin sabiduría o sin ley.

En una situación ideal, como la del tiempo de Crono, las leyes son innecesarias porque la realidad está a la altura de los deseos del hombre, pero cuando la naturaleza es enigmática e incontrolable, los hombres han de gestionar los conflictos que les van surgiendo en el camino con su inteligencia humana. Las leyes son a la vez necesarias e imperfectas. Por eso, ninguna ley podrá nunca abarcar a un tiempo con exactitud lo ideal para todos y lo más justo para cada uno, «por las diferencias entre los hombres y porque nada goza de fijeza entre las cosas humanas». La ley es uniforme para todos y por eso mismo no es completamente adecuada para ninguno. Pero sólo hay hombres que merezcan este nombre bajo el imperio de la ley, por lo que podemos suponer que, de alguna manera, el hombre es un producto de la ley.

Dado que el gobierno del dios es imposible, hemos de contentarnos con lo segundo mejor, que es la ley común. Pero para que sea lo segundo mejor, debe ser respetada escrupulosamente. «Que nadie en la polis se atreva a hacer cosa alguna contra las leyes, y quien se atreviera a ello, sea condenado a muerte y a las penas más severas. Esta norma es la más justa y

perfecta en segunda instancia, una vez se descartó la primera.» La ley debe ser sacralizada precisamente porque es demasiado humana.

Platón, en las *Leyes*, recupera el mito de Crono y describe a los hombres regidos por los dioses como animales pastoreados que viven una vida justa, ingenua, sencilla, viril y prudente, pero heterónoma. Se imagina este tiempo mítico con el vocabulario con el que los atenienses añoraban el pasado de los vencedores de Maratón o Salamina, cuando todos creían que era lo mismo obedecer a las leyes y mostrarse piadoso con los dioses. Esos hombres, dice Platón, eran fáciles de persuadir y tenían por verdadero cuanto se les contaba acerca de los dioses. «Los nacidos en esa época vivían ateniéndose a las costumbres y a las llamadas normas patrias.»

Los grandes escritores de utopías beben de estas fuentes platónicas. Por eso, la utopía es un género literario de Occidente. Moro, Campanella y Bacon parecen convencidos de que las leyes necesarias en una república justa han de ser pocas, muy elementales, conocidas por todos e inmutables, de manera que no sean necesarios los abogados. Cada persona ha de poder defender con honestidad su propia causa ante jurados justos. El supuesto fundamental que subyace a todas las utopías occidentales es que no hay cosa más fácil de respetar que la ley cuando la ley es justa y las ciudades sensatas o, lo que es lo mismo, cuando se reinstaura el dominio de Crono en la letra y el ejercicio de la ley. Por eso son utopías.

Los hombres —continúa el Extranjero— intentarán cambiar las leyes si creen que ello redundará en un mayor beneficio para la comunidad. Si lo hacen en estado de ignorancia, de poco les servirá el cambio y, si son sabios, no necesitarán leyes. Se impone, pues, el conservadurismo: no se debe hacer nada contra las leyes escritas y las costumbres nacionales.

Las leyes no pueden ser más sabias que el sabio, por eso, si hubiera un hombre sabio en la polis, se daría una situación paradójica, pues las leyes han de prescribir, para ser respetadas, que en ningún caso se puede ser más sabio que ellas. De esta manera tan sutil Platón nos conduce hacia una imagen que prefigura el juicio de Sócrates y que es desarrollada cuando el Extranjero invita al joven Sócrates, ante la presencia muda del Sócrates adulto, a imaginarse una ciudad regida democráticamente por una asamblea tan caprichosa que se atreviera a ordenar a los médicos y a los capitanes de barcos, sin consultarlos previamente, las normas que deben seguir para ser buenos profesionales. Estamos, pues, en la situación opuesta a la del

reinado de Crono: en el reinado —que quiere ser absoluto, hasta el punto de pretender dominar al sabio— de la ley.

Para dotar de alguna dignidad a esta arbitrariedad, la asamblea aseguraría que actúa de acuerdo con «las costumbres patrias». «Es realmente insólito eso que dices», se sorprende el joven Sócrates. Pero el Extranjero sólo ha comenzado a desarrollar su imagen. El joven Sócrates debe imaginarse a continuación que los médicos y los capitanes son supervisados directamente por dos representantes de la asamblea que han de dar cuenta anualmente de su diligencia ante un tribunal popular elegido por sorteo. Cualquiera de los miembros de este tribunal, si lo desea, puede acusarlos de negligencia y si son considerados culpables, han de afrontar la pena correspondiente. El joven Sócrates está cada vez más sorprendido, pero el Extranjero aún no ha acabado. En este régimen político en el que el ignorante supervisa al experto, se prohibiría a los capitanes estudiar el arte de la navegación y, a los médicos, el de la medicina. Si se descubriera a alguno incumpliendo esta orden, sería acusado inmediatamente de andarse por las nubes y de comportarse como un sofista. «Y si se concluye que intenta convencer a jóvenes o viejos contra lo establecido en las leyes y preceptos, se lo castigará con la pena máxima. Porque en ningún caso se puede ser más sabio que las leyes.»

En el *Critón*, Sócrates dará un paso más y sostendrá que si el sabio es realmente sabio y no un mero experto, un técnico o un artesano, reconocerá de buen grado la autoridad de la ley.

Las ilusiones de la autonomía

«Mantenerse perpetuamente en la misma situación e idéntico modo, siendo siempre lo mismo —ha asegurado el Extranjero del *Político*—, es algo que corresponde exclusivamente a los más divinos entre todos los seres» y las cosas humanas —ha añadido— no entran en esta jerarquía. «Si se piensa bien cómo suceden las cosas humanas —leemos en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, de Maquiavelo—, se verá que muchas veces surgen accidentes contra los que el cielo no quiere que estemos prevenidos.» Pero es esta fragilidad la que, de forma aparentemente sorprendente, nos impone la autonomía o, dicho con mayor precisión, es nuestra orientación hacia el cielo la que posibilita las ilusiones sobre nuestra estabilidad y autonomía.

Cuando oímos la palabra «autonomía», tan apreciada por todos nosotros, pensamos inmediatamente en el *nomos*, la ley, y, más concretamente, en la posibilidad de organizar nuestra vida de acuerdo con las prioridades que le hayamos asignado, pero cuanto más subrayamos el *nomos*, más se nos oculta que lo conceptualmente problemático de la autonomía no está en el *nomos* (en su contenido), sino en el *autós*, en el sujeto que se cree capaz de operar sobre sí mismo libremente.

La autonomía moderna parece no tener conciencia clara de hasta qué punto el *autós* es una construcción política: el resultado de una manipulación educativa, porque antes de ser un *autós* (un sujeto autónomo) fuimos personas completamente dependientes de una comunidad, comenzando por la de nuestra familia. La autonomía es uno de los futuros posibles de la heteronomía, que es nuestra condición nativa. El *autós* es la realización de la individualidad posible en una comunidad de acogida determinada. No es el mismo *autós* el de una ciudadana de Arabia Saudí que el de una ciudadana de Suecia. Podemos decir, entonces, que el *autós* es el producto de una comunidad política predispuesta a fomentar la individualidad. El *autós* traduce a hábitos de comportamiento individual las creencias políticas de una comunidad. No existe, pues, autonomía que no

haya sido educada como tal de acuerdo con los valores comunitarios. La posibilidad de autonomía es inversamente proporcional a la presencia de Crono.

«Autónomo —sostenía Cornelius Castoriadis— es aquel individuo que se da a sí mismo sus propias leyes.» Pero el mismo Castoriadis era consciente de que en una sociedad compleja moderna no es imaginable que cada uno se confiera libremente su propia ley, así que se veía obligado a redefinir el significado de la autonomía. Autónomo, dice en un segundo momento, es el individuo que tiene «la posibilidad real, y no sólo formal, de participar, junto con todos los demás, en un plano de igualdad efectiva, en la formación de la ley». Pero, de esta manera, aplica la autonomía más a la sociedad que al individuo al mismo tiempo que supone la existencia de un individuo que precede como tal a la ciudad.

Si la ciudad es creadora de sentido, podemos decir también que es asimismo creadora de verdades políticas, o que hay un ámbito de la verdad sensible a la creación política que depende de la distancia existente entre la ley y Crono. Resumiendo, quizá demasiado groseramente, una cuestión muy compleja, diremos que la verdad tiene una doble cara. Una es la verdad que descubrimos como una propiedad de la realidad física y otra es la verdad que construimos políticamente.

La verdad que descubrimos es, por ejemplo, la del teorema de Pitágoras o la del principio de Arquímedes. Es la verdad en la que se va desplegando nuestro conocimiento sobre la naturaleza física o sobre las relaciones matemáticas. No es una verdad ateniense o espartana, sino común, porque trasciende los límites políticos y posee instrumentos de evaluación reconocidos por la comunidad científica.

La verdad construida es aquella que al mismo tiempo nos mantiene ligados a unas raíces culturales que consideramos nuestras y orientados hacia unos valores que consideramos propios, proporcionando así un sentido a nuestra ubicación en la naturaleza. Es una verdad que se cree en condiciones de identificar lo bueno y lo nuestro. Platón, como veremos más adelante, hablaba de la noble mentira como condición de posibilidad de la vida política.

La verdad descubierta es accesible teóricamente, mientras que la verdad construida es más bien una dinámica creadora de sentido que tiene lugar en el interior de unos límites políticos. Por eso podemos hablar de ella como de una verdad escatológica. Utilizaremos este término en las páginas

que siguen atendiendo a su significación literal, como un logos de lo *éskhatos*, de lo último, es decir, como el logos persuasivo que se pone en juego cuando se activan nuestras últimas creencias (sobre el Todo, sobre Dios, la patria, el Bien, la ciencia…). La escatología, así comprendida, es el horizonte de sentido o el régimen de verdad de una comunidad política en tanto que sigue siendo una. En la forma de habitar nuestro mundo se expresa nítidamente nuestra fe en nuestros límites; por este motivo, para conocer la fe de un hombre no hace falta preguntarle qué cree, basta con observar cómo vive.

La verdad construida es una verdad creadora o humanizadora en la medida en que su misión no es descubrir la naturaleza, sino mantenerla dentro de unos límites. Si la naturaleza hubiese sido confortable —si Crono rigiese nuestras vidas— no sería necesario ni ponerle límites ni soñar con la posibilidad de su control. Pero como no lo es, hemos de hacer lo posible por proteger nuestras ilusiones sobre ella. Aquí surge inevitablemente el conflicto entre la verdad descubierta y la construida, puesto que la lógica interna de la verdad descubierta la empuja a querer desmontar todas esas ilusiones (la empuja al desencanto del mundo, se ha dicho con frecuencia).

Los límites con los que pretendemos poner barreras a la naturaleza, obviamente no pueden ser naturales, pero para ser eficaces no han de parecer humanos. Por eso en la vanguardia de nuestras convicciones se encuentran siempre nuestros dioses, aunque no siempre sepamos pronunciar sus nombres. La misión principal de nuestros dioses es sacralizar la ley con la que pretendemos ocultar la naturaleza.

La ley ha de ser sagrada porque, vista desde la verdad descubierta, es demasiado arbitraria para ser respetada. «Nunca hubo un legislador que diese leyes extraordinarias a un pueblo y no recurriese a Dios», constata Maquiavelo. Y, sin embargo, la ley ha de ser arbitraria para ser eficiente.

Gracias a que nos creemos capacitados para someter la naturaleza a la arbitrariedad de una forma somos creadores (somos, en el sentido más amplio de la palabra, poetas). La política no es, propiamente hablando, más que el ejercicio siempre precario de someter lo natural a lo arbitrario. La limitación es lo que en el arte da lugar al estilo y en la vida política a la ley y al ciudadano (que, a su vez, es educado por la ley, las costumbres, los valores…). El instinto fundamental de la vida política es la ley. A los griegos esto no les suponía ningún problema. Para ellos lo natural se

realizaba en la consecución de las posibilidades más altas de un ser, lo cual, en el caso del ser humano, exigía, de forma natural, la intervención política.

Cada una de estas dos verdades, la del descubrimiento y la de la creación, posee su propia lógica y sus propios principios de regulación, pero ambas conviven en la ciudad desde su fundación, ya que no se puede fundar una ciudad sin tecnologías científicas y sin leyes políticas. Como observó acertadamente Wittgenstein, los hombres prehistóricos diseñaban sus arcos y sus flechas teniendo muy en cuenta sus efectos sobre la realidad y recordemos que la misma ciudad que condenó a Sócrates construyó el Partenón con criterios científicos de una extraordinaria sutileza. A nadie le gusta que lo engañen y si creyéramos que la verdad no posee ninguna objetividad, se derrumbaría la confianza mutua y, con ella, la ciudad. Pero la relación política entre ambas verdades es inevitablemente problemática porque, como hemos dicho antes, la teoría tiende de forma espontánea a desvelar la naturaleza de la ley. Tanto es así que la verdad construida no resiste su comparación con la verdad descubierta sin resentirse (sin que se resienta la fe que la sustenta). Es lo que hemos visto con Aristófanes.

El *autós* nace en la intersección de la verdad descubierta y de la verdad construida en el seno de una ciudad en un momento histórico determinado. Es en esta intersección donde se dan las condiciones para reconocer al buen ciudadano de acuerdo con el equilibro existente entre las dos caras de la verdad.

El buen ciudadano no se deja engañar en el mercado y sabe dónde se encuentra la oficina de pesas y medidas, quién forja las mejores espadas, cómo rentabilizar su capital, cómo hacer un discurso convincente, etc. No acepta que le den gato por liebre en el ágora ni que alguien le pretenda hacer creer que algo es verdadero sabiendo que es falso. Sin embargo, no necesita esperar a que se demuestre científicamente la verdad de sus convicciones políticas para dar la vida por su patria. Para el buen ciudadano, lo nuestro es la expresión directa e inmediata de lo bueno… o lo era hasta que Sócrates comenzó a examinar filosóficamente al buen ciudadano con los criterios de la verdad descubierta, asegurándole que su salud anímica dependía de la coherencia de los contenidos de su alma.

Posiblemente no haya habido intelectual más escandalizado por la influencia de las mentiras en la vida política que Max Nordau. En su obra más famosa, *Las mentiras convencionales de la civilización* (1883), se propuso combatir todas las falsedades (religiosas, aristocráticas, políticas,

económicas, nupciales, etc.) que impedirían —según su parecer— una estricta concordancia entre las normas e instituciones que nos rigen en la vida política y en el conocimiento científico. «Nuestra vida entera descansa —escribe— sobre hipótesis tomadas a otro tiempo y que en ningún punto responden a las ideas actuales. La forma y el fondo de nuestra vida política están en flagrante contradicción. Cada palabra que decimos, cada acto que ejecutamos, es una mentira con respecto a lo que en el interior de nuestra alma reconocemos como verdad. Nos parodiamos, por decirlo así, nosotros mismos, representando una eterna comedia.»

Nordau no se pregunta si esta «comedia» cumple alguna función política precisa. Para él es obvio que se trata de un simulacro que se puede y se debe desmontar para que resplandezca la verdad de la vida científica (la verdad descubierta). No se da cuenta de que cuando renunciamos a las arbitrarias normas políticas caemos en manos de las ciegas leyes naturales. Desde 1883, fecha en que vio la luz el libro de Nordau, hasta el presente, Europa ha conocido varios intentos de sustituir la artificialidad política por el rigor de las leyes de la naturaleza o de las leyes de la historia. El resultado, como sabemos, no nos permite sentirnos muy orgullosos de nuestra sabiduría política. Algo de esto intuyó Montesquieu cuando en 1717 escribió su *Éloge de la sincérité*. Comienza defendiendo la necesidad de que los hombres seamos verídicos y termina reconociendo que, en la sociedad real, quien dice la verdad perturba el orden público y que la mayoría de los humanos confundimos el canto de las sirenas con el de las musas.

A diferencia de Nordau, Platón no se contenta con mostrarnos los mitos de la vida en común. Se pregunta por su necesidad, es decir, por lo que podríamos llamar el logos de nuestros mitos, incluyendo el logos de nuestro mito de la autonomía. La cosa política es una cosa estética, viene a decirnos, y, en tanto que tal, se muestra reacia a dejarse dominar por la verdad descubierta con la que convive. Para hacer posible la vida política se necesita un fondo estético común, una comunidad de sentido sobre lo nuestro.

Recordemos que los mismos atenienses que enviaban a sus hijos a estudiar con el matemático Teodoro y que desarrollaron tecnologías de una extraordinaria precisión, erigieron una estatua a Peitho, la Persuasión (o la Elocuencia Persuasiva).

Es interesante observar que cuando Platón quiere resaltar el poder persuasivo del mito utiliza los términos *epodé* y *peitho*. El primero tiene claras connotaciones religiosas y significa «encantamiento» o «conjuro», mientras que el segundo suele aparecer en contextos políticos, como puede comprobarse en la *República* o en las *Leyes*. En ambos diálogos «mito» y *peitho* aparecen asociados a las ideas de «infancia», «educación», «madre», «crianza», «ley» y «dioses». La conexión es para Platón necesaria porque «no es cosa de poca importancia que nuestras palabras posean alguna capacidad persuasiva respecto a la existencia de los dioses, de su bondad y de su amor por la justicia». Sobre estas cuestiones hay que emplear «toda la capacidad que hay en nosotros para persuadir», ya que es de toda necesidad que los adultos sigan creyendo en los relatos que, desde muy pequeños, oyeron a sus nodrizas y a sus madres, dichos a manera de conjuros (*Leyes*).

El dominio del arte de la persuasión es uno de los atributos del político que quiera merecer este nombre. Para dirigir una ciudad hay que saber cuándo conviene persuadir y cuando conviene utilizar la fuerza (*Político*). Pero es también determinante ante los tribunales. Gorgias sostenía que el arte de la persuasión es superior a cualquier otro porque consigue que todo se le someta voluntariamente y no por la fuerza.

Si, como verbo, *peitho* significa «persuadir», «convencer» o «seducir», como figura mitológica Peitho representaba tanto la persuasión retórica como la seducción erótica. Y es esta doble cara la que hay que resaltar, porque la persuasión erótica es el modelo de toda persuasión. Basta que la belleza se presente para que nos conmueva. Podríamos decir que lo que la retórica pretende con medios discursivos, la belleza lo gana con su mera presencia. Lo atestigua el mismo Aristófanes cuando en *Las ranas* reconoce que la sonrisa de Peitho es un discurso elocuente. «Heraldo de Afrodita», la llama Píndaro. Para algunos mitólogos es también hermana de la ley justa. En Atenas la estatua de Peitho se encontraba junto a la de Afrodita Pandemos. A finales del siglo v su imagen comenzó a aparecer en las piezas de cerámica en compañía de Pothos (Deseo) y Paideia (Educación). La persuasión política es, ciertamente, una hábil mezcla de persuasión retórica y erótica. Su poder es tal que es capaz, a diferencia de la ley, de imponer una norma sin el recurso a la sanción (*Leyes*).

Hay muchas cosas inexplicables, escribe Robert Musil en *El hombre sin atributos*, pero cuando se canta el himno nacional no se sienten. Efectivamente, nada hay más persuasivo que nuestras oraciones, sean laicas

o religiosas. Y sigue siendo verdad que necesitamos orar. Piénsese en un estadio de fútbol cantando con un entusiasmo religioso el himno del equipo. El entusiasmo, dijo Kundera, es el opio del pueblo.

Treinta y cuatro veces aparece «peitho» en la *Apología* de Platón. Y, sin embargo, no son suficientes para convencer al jurado de la inocencia de Sócrates. Este espera, al menos, haber convencido a sus amigos, tal como sugiere el *Fedón*: «Si mi defensa (*apologia*) ha sido más persuasiva para vosotros que para los jueces de Atenas, sería perfecto».

Si aceptamos que el filósofo busca la sabiduría y que ésta no puede ser disyuntivamente tuya o mía, sino común, la vida filosófica tiene mucho en común con la científica. Efectivamente, podríamos decir que el filósofo (hombre teórico) es quien, al descubrir las verdades construidas por la ciudad, desvela también que en la ciudad hay algo así como un derecho a la falta de sabiduría, un derecho a la insensatez, que el pensamiento necesita realizar grandes economías para llegar a ser políticamente activo.

Marx se quejaba de que los filósofos no habían hecho más que interpretar el mundo y defendía que había llegado la hora de cambiarlo. Pero hay otra conclusión posible: si los filósofos no han hecho otra cosa que interpretar el mundo, quizá se deba a que la interpretación del mundo no es nada sencilla.

Un último apunte sobre la diferencia entre las verdades descubiertas y las construidas. Francis Galton publicó en *Nature* el 7 de marzo de 1907 un artículo titulado «Vox Populi», que comenzaba con estas palabras: «En estos días democráticos, cualquier investigación sobre la fiabilidad y las peculiaridades de los juicios populares es de interés». A continuación presentaba los resultados de un experimento electoral que tuvo lugar en Plymouth, Inglaterra, en el transcurso de la feria anual de ganado conocida como West of England Fat Stock and Poultry Exhibition. Se invitaba a los visitantes a acertar el peso de un buey, prometiendo un premio para el que más se aproximase a la realidad. Hubo 800 participantes, cuyas estimaciones fueron examinadas posteriormente por Galton. «El competidor medio —escribió— está probablemente tan bien capacitado para realizar una estimación ajustada del peso del buey, como lo está el votante medio para juzgar los méritos de la mayor parte de las cuestiones políticas que vota, y las diferencias entre los votantes para juzgar con justicia será probablemente la misma en ambos casos.» Tal como esperaba, constató que los participantes en el concurso tenían un ajustadísimo ojo clínico. La

estimación media fue de 547 kilos, cuando el peso real del buey era de 543. Galton concluyó que cuando un grupo de personas hace estimaciones individuales sobre una cantidad, la respuesta media tiende a ser bastante precisa. «Este resultado, en mi opinión, concede más crédito a la fiabilidad de un juicio democrático de lo que podría haberse esperado.» Pero leyendo el artículo despacio descubrimos que algunos datos deberían haber matizado sus conclusiones. El juicio de los participantes no estaba influenciado ni por pasiones ni por la oratoria partidista; la mayoría eran granjeros experimentados en estos cálculos y, por último, treinta estimaciones fueron descartadas por ser consideradas erróneas o ilegibles.

En la vida política no se requiere nuestra opinión para conocer el peso de un buey. Hay maneras muy fiables de saberlo que además son más económicas y generan más consenso. Lo que se somete a nuestro escrutinio son alternativas polémicas sobre lo que nos conviene que compiten entre sí por ver cuál es más persuasiva. Lo que se somete a nuestro escrutinio es, en definitiva, el valor democrático de nuestros valores.

IV

LA *APOLOGÍA*

Un día de primavera del 399.
Sócrates comienza a platonizar

El Hermógenes de Jenofonte está en lo cierto: en un juicio no es suficiente con tener razón. Es necesario saber representarla de manera verosímil.

El juicio de Sócrates tuvo lugar un día de primavera del año 399. Algunos arqueólogos creen que pudo desarrollarse en un edificio del sudeste del ágora, que podemos imaginar con una estructura parecida a la del teatro. En las gradas se sentaban 500 jueces (los dicastas) —según Aristóteles el número exacto era de 501—, ciudadanos varones de más de treinta años elegidos a última hora por sorteo, para evitarles presiones extrajudiciales, de una lista de seis mil atenienses preseleccionados. También estaban presentes amigos de Sócrates, partidarios de los acusadores y simples curiosos. Estaba presidido por el magistrado real, que controlaba mediante una clepsidra (un reloj de agua) el tiempo asignado previamente a los acusadores y al acusado para sus discursos principales y réplicas.

La sesión comenzaba con la lectura de la acusación. A continuación tomaban la palabra el acusador y el acusado, que podían contar con uno o dos testigos para reforzar sus argumentos. Concluidas las intervenciones, se entregaba a cada juez dos votos, delante de los pleiteantes. Debían depositar uno de ellos en un ánfora. Tras la votación y el recuento, el heraldo del arconte rey preguntaba a las partes si tenían algo que alegar sobre el proceso, porque una vez hecho público el resultado, la sentencia era inapelable. Si era de culpabilidad, se cedía de nuevo la palabra a las partes para que presentasen una propuesta y una contrapropuesta de pena. Finalmente, el jurado decidía por cuál de las dos alternativas se inclinaba.

Sócrates se presentó en el juicio sin haberse tomado muy en serio su defensa. Tanto es así, que a veces da la sensación de que está improvisando, como si le importara muy poco el efecto de sus palabras sobre los jueces. Jenofonte asegura que sí se preparó, pero mal, y que lo hizo a propósito,

porque estaba decidido a perder. Asegura que actuó con soberbia y altivez (*megalegoría*) porque quería morir. Es perfectamente consciente de que Sócrates no defendió bien su inocencia, pero se niega a admitir que no fuera en todo momento dueño de sí. La conclusión es obvia: habría obtenido el resultado que perseguía.

Una leyenda socrática asegura que Lisias, un orador de prestigio y de indudable filiación democrática (el gobierno de los tiranos mató a su hermano y a su cuñado y se incautó de las riquezas de su familia), le ofreció a Sócrates un elegante discurso de defensa, pero él lo rechazó porque, según Cicerón, no lo encontró *fortem et virilem*. Valerio Máximo recrea esta anécdota, pero convirtiendo el discurso de Lisias en una súplica lacrimosa al jurado que Sócrates, por dignidad, no podía aceptar. A pesar de que con ella hubiera podido «conjurar la tormenta que se cernía sobre su cabeza», prefirió «morir siendo Sócrates que continuar viviendo como Lisias». Hubo en la Antigüedad varios autores que escribieron a posteriori el discurso que, a su parecer, Sócrates debiera haber pronunciado para salir airoso del proceso. Parece, pues, que su defensa dejó perplejos a sus seguidores, incluido Platón, como sugieren dos pasajes del *Gorgias*.

En el primero, el sofista Calicles le dice a Sócrates que, aunque sea filósofo, ignora las leyes de la ciudad. No conoce la manera como se debe hablar en defensa de uno mismo porque su conocimiento de los hombres es nulo. Si se ve en la necesidad de defenderse, no hará sino el ridículo. La filosofía está bien como pasatiempo juvenil, pero en la edad madura resulta un estorbo. «Tú, Sócrates —le viene a decir—, tienes una gran naturaleza, pero la has infantilizado por culpa de la filosofía, por eso ante un tribunal de justicia no serás creíble. Si te arrestasen y te metieran en prisión, acusándote de algo de lo que fueras inocente, sabes bien que no sabrías defenderte, te quedarías perplejo, boquiabierto, sin saber qué decir. Delante del tribunal, aunque te enfrentases a un acusador sin talento, acabarías siendo condenado a muerte si a él se le antojara reclamar para ti la muerte.»

En el segundo pasaje, casi al final del diálogo, Sócrates reconoce que, efectivamente, si se encontrase ante un tribunal, se vería en un buen apuro. «Me juzgarán como juzgarían unos niños a un médico acusado por un pastelero. ¿Cómo podría defenderse en estas circunstancias el acusado si el acusador se dirigiera a los niños diciéndoles: “Este hombre os ha hecho con frecuencia mucho daño, os somete a tormentos y os tortura, os obliga a beber jarabes amargos, os somete a regímenes estrictos, mientras que yo os

preparo las comidas más sabrosas y más variadas". ¿Cómo podría defenderse un médico en esta situación? Si dice la verdad y reconoce que, efectivamente ha hecho todo eso, pero que ha sido por el bien de los niños, ¿qué alboroto organizarían los jueces? Ese médico se vería en un gran aprieto (*aporía*).»

Platón, en mi opinión, conservó su perplejidad sobre la inusitada defensa de su maestro para irla madurando. Creyó que no se defendió mal porque estuviera decidido a perder, sino porque no supo hacerlo mejor. Pero para eso estaba él, para transformar esta derrota en victoria. Para conseguir este propósito no siempre respetó el juego limpio. Nos ocultó, por ejemplo, un elemento esencial del juicio, el discurso de Meleto, con lo cual nos impide hacernos una idea precisa del proceso. Las primeras palabras que pronunció Sócrates fueron: «Yo no sé, atenienses, la impresión que os habrá causado el discurso de mis acusadores». Nosotros tampoco lo sabemos. Por eso estamos en peores condiciones que los jueces para emitir un veredicto.

Todo lo que nos dice Platón es que el discurso de Meleto fue formalmente persuasivo, pero falso. «No me he reconocido a mí mismo en sus palabras», les asegura Sócrates a los jueces. Esto es como decir que no se reconoce a sí mismo en la imagen que de él ha construido una parte importante de Atenas, pero que esta imagen es real, existe. En caso contrario, no se hubiera encontrado en la situación en que se encuentra. Han sido muchas las calumnias —continúa Sócrates— que se han derramado sobre él, pero lo que más le ha llamado la atención ha sido la elocuencia que los acusadores han derrochado para advertir al jurado que no se deje seducir por la elocuencia de Sócrates. Nadie debe mostrarse susceptible contra él —advierte—, porque no buscará decir palabras bellas, sino la verdad. Ya no tiene edad para pavonearse como un joven ambicioso. No irá seleccionando cada término de su discurso, sino que hará lo que acostumbra a hacer en el ágora, llamar al pan, pan y al vino, vino. Hablará como habla siempre, porque «ésta es la primera vez en mi vida que comparezco ante un tribunal de justicia».

Desde un punto de vista estrictamente narrativo la ocultación platónica de las palabras de Meleto es literariamente muy audaz, pero ha tenido éxito. La prueba es que la mayoría de los lectores no las echa en falta. Sócrates asegura que sus acusadores no son de fiar, y Platón nos pide que le creamos. Y le creemos.

Diógenes Laercio cuenta que Platón se atrevió a salir en defensa de su maestro durante el juicio, pero que por su impericia se ganó los abucheos de la gente y volvió enseguida a su sitio. Cuesta creerlo, pero el mismo Platón parece jugar con esta idea al poner en labios de Sócrates unas palabras que ya hemos comentado: «A mi edad, atenienses, no sería adecuado que compareciera ante vosotros con un discurso bien modelado (*plattonti*), como un jovencito». En ese *plattonti* encuentro o un guiño de Sócrates a Platón o un guiño de Platón a sus lectores. Podemos sospechar que si Aristófanes se sorprendía de que los jóvenes atenienses socratizaran, ahora Platón lo está corrigiendo poniendo a platonizar a Sócrates.

Las acusaciones antiguas:
«No penséis en un elefante»

En lugar de responder directamente a la acusación de Meleto, Sócrates se remonta a sus «primeras acusaciones», entre los que se encuentra «un cierto autor de comedias» —Aristófanes, obviamente—. Asegura que teme más a los acusadores antiguos que a los recientes, porque los primeros han ido propagando desde hace tiempo el rumor de que «Sócrates es un sabio que se dedica a indagar lo que pasa en los cielos y en las entrañas de la tierra y que sabe convertir en bueno un mal argumento». Es consciente de que en el fondo de este rumor lo que se está insinuando es la acusación de que es un filósofo de la naturaleza (un fisiólogo) y, por lo tanto, un ateo. Pero no ha sido acusado de no creer en los dioses, sino de no creer en los dioses de la ciudad, que no es exactamente lo mismo. Para defenderse de la acusación de Meleto, podría comenzar reconociendo explícitamente a los dioses de Atenas. Sin embargo se dedica a defenderse de lo que no se lo acusa, de ateísmo. No parece muy prudente este comportamiento. ¿Qué utilidad tiene para su defensa sugerir que lo han acusado de cosas aún peores? ¿No está contribuyendo a ampliar las sospechas que ya hay contra él al recordar las bromas de las comedias y al intentar marcar distancias filosóficas con Anaxágoras? «Yo —declara solemnemente— no tengo nada que ver con semejantes cosas.» Y la mayoría de los presentes —añade— son testigos de ello. Pero lo que la mayoría de los presentes tiene ahora en mente es una asociación entre Sócrates, Anaxágoras, Aristófanes y, quizá, Diágoras, que no resulta nada beneficiosa para sus intereses.

«No penséis en un elefante», les ha venido a decir, y, en consecuencia, a los jueces les resulta inevitable pensar en un elefante. Sabemos, gracias al *Fedón*, que al círculo de amigos con los que pasa los últimos momentos de su vida, les confiesa que en su juventud se dedicó intensamente al estudio de la filosofía natural, o sea, a lo que pasa en el cielo y en las entrañas de la tierra. Es lo que ahora les está recordando a los jueces. Por eso, cuando les pregunta si alguno de ellos lo ha visto alguna vez indagando o enseñando

cosas sobre la naturaleza, sentimos una cierta desazón. Él, no obstante, se muestra tranquilo y asegura que nadie puede haberlo visto. Ahora bien, ¿si se hubiese limitado a hacer lo que hace cualquier ciudadano, se vería en la situación en que se encuentra?

Para explicar su diferencia con los demás se presenta a sí mismo como un devoto de Apolo, el dios de Delfos, lo cual no podía sino incomodar de nuevo a los jueces, porque arroja sobre los que le condenen algo que puede parecer una amenaza: la sospecha de impiedad. Añade además que obedecerá al dios antes que a las leyes de Atenas, insinuando así que hay algo superior a las leyes de Atenas (que lo bueno y lo ateniense no coinciden), puesto que estas no son muy respetables para el dios. En la práctica, Sócrates actúa como si convocara a Apolo como testigo de su defensa. Como era de esperar, levantó abundantes protestas. Utilizar a Apolo como argumento parece una salida de tono, un intento de poner bajo la protección del dios la incomodidad que provocaba a los atenienses.

A lo largo de su intervención, Sócrates ha de vérselas continuamente con las protestas de sus jueces que, a decir verdad, no parecen preocuparle demasiado. A veces da la sensación de que incluso las está provocando. En una ocasión hasta se pone retador: «Os diré cosas que provocarán vuestras protestas». Si el *crescendo* de esos murmullos pudiera tomarse como índice de cómo le iban yendo las cosas, éstas le iban de mal en peor. Nueve veces les pide a los jueces que no alboroten. Si fuera un autor de teatro, sabría que con cada protesta estaba perdiendo un poco más el favor del público. Máximo de Tiro intenta salvar la situación aduciendo que en realidad los atenienses no eran los jueces, sino los reos, puesto que sin saberlo, estaban siendo juzgados por Sócrates. No va completamente descaminado, pero no por los motivos que él cree, sino porque, históricamente, el tribunal de última instancia en este proceso es el de Platón.

A los atenienses, como ya hemos dicho, no les costaba mucho armar jaleo. En las asambleas estaban acostumbrados a oponerse ruidosamente a los que proponían algo que no les gustaba y todo el mundo sabía que había que tomar muy en serio sus protestas. Un buen orador sabía modular los estados de ánimo favorables a sus tesis. Un mal orador soliviantaba las voluntades que se debía ganar.

Para intentar comprender la actitud retadora de Sócrates, sólo se me ocurre recurrir a la *República*, donde él mismo sostiene que, así como se lleva a los potros donde hay ruidos y alborotos para comprobar si son o no

espantadizos, a los jóvenes hay que enfrentarlos a miedos y placeres, para comprobar su incorruptibilidad. Si la analogía es posible —de lo que no estoy totalmente convencido—, podría significar que Sócrates está sobreactuando para poner a prueba a sus amigos presentes.

Continúa diciendo que gracias a Apolo sabe que posee «una cierta sabiduría» que no tiene nada que ver ni con la de los estudiosos de la naturaleza ni con la de los sofistas. La suya es «puramente humana». Para justificar sus palabras recurre al testimonio de un viejo conocido de todos, Querefonte, que había fallecido hacía unos meses. La extrañeza y la incomodidad estaba creciendo entre los jueces.

Querefonte presentaba la peculiaridad de ser al mismo tiempo uno de los seguidores más antiguos de Sócrates y de los más conocidos, y un destacado demócrata. Tuvo que exiliarse por su oposición a la tiranía y fue uno de los que se jugaron la vida, junto a Anito, combatiendo por la restauración de la democracia ateniense. «Todos conocisteis a Querefonte y recordáis cuánta pasión ponía en todo lo que hacía. Una vez que fue a Delfos se atrevió a preguntarle a la Pitia si había alguien más sabio que yo. La Pitia le respondió que no. De la verdad de lo que digo puede dar fe el hermano de Querefonte, que está aquí presente.» Pero los jueces le respondieron con un nuevo alboroto. Algunos filósofos cuando tratan del comportamiento del jurado no tienen inconveniente en perder todo sentido de la mesura y para proporcionar una ayuda que Sócrates no les ha pedido, hablan sin decoro de «los berridos de la turba democrática».

Jenofonte, que escribió su *Defensa de Sócrates* antes que Platón, también recoge estas protestas, pero introduciendo algo más que un matiz de diferencia: la Pitia habría contestado a Querefonte que no había nadie ni más libre, ni más justo, ni más prudente que Sócrates.

Las respuestas de Apolo son infalibles, pero eso no significa que sean fácilmente comprensibles ni que todos los testimonios de las mismas sean igualmente fiables. A Sócrates le cuesta comprender las palabras de Apolo, a los jueces, las palabras de Querefonte, porque saben que estaba demasiado apegado a Sócrates.

Apolo, el dios de Delfos, tal como decía Heráclito, ni afirma ni niega, sino que sugiere. Píndaro cantaba que solamente él conoce lo por venir. Los hombres únicamente entienden el significado íntegro del oráculo cuando ha sido aclarado por el transcurso de los acontecimientos. Apolo prevé lo que sólo será comprendido en el futuro, cuando ya no haya vuelta de hoja. Sin

embargo, Sócrates no está dispuesto a esperar, y se dedicará a forzar los acontecimientos para hacer diáfanas las palabras del dios.

Sostiene Schopenhauer que todas las religiones prometen algún premio para los fieles que han puesto de manifiesto la excelencia de su voluntad o de su corazón, pero que ninguna promete un premio para la excelencia de la inteligencia. Apolo, aparentemente, tampoco, ya que, aunque reconoce que Sócrates posee una cierta sabiduría, el precio que tendrá que pagar por sus esfuerzos para hacerse intelectualmente comprensible a sí mismo, será la muerte. Sin embargo, Sócrates entiende que el premio por una vida examinada es la posesión —en la medida en que tal cosa es posible para el hombre— de la propia vida.

El viaje de Querefonte a Delfos se ha datado en torno al año 423. No sabemos si Sócrates ya había abandonado su interés por la naturaleza, pero si así era, no parece que su cambio de orientación hubiese sido percibido por sus conciudadanos. Éste es también el año de la representación de *Las nubes* de Aristófanes y del *Connos*, de Amipsias. En este momento, por lo tanto, la actividad de Sócrates era bien conocida en Atenas.

En los años anteriores había tenido un comportamiento militar brillante. Del 432 al 429 estuvo luchando en el sitio de Potidea. Tendría entonces entre treinta y siete y cuarenta años. Salvó la vida a Alcibíades y mostró en todo momento una gran resistencia a las penalidades. Pero ya entonces su comportamiento era, como mínimo, excéntrico. En una ocasión, según relata Alcibíades en el *Banquete* de Platón, se detuvo a meditar al amanecer de un día y permaneció inmóvil 24 horas, de pie, en estado de trance, hasta que al amanecer del día siguiente volvió en sí, le rezó una oración al sol y recuperó el ritmo de la vida cotidiana.

Por el *Cármides* platónico nos enteramos de que mientras estuvo fuera de Atenas tuvo contacto con médicos tracios que hablaban del alma de una manera un tanto peculiar, como si ésta fuera la totalidad de la persona. Al regresar a Atenas él también hablará, de una manera novedosa, de la importancia del cuidado del alma. En el año 427 podemos situar la fecha dramática del *Gorgias* que presenta entre otras la singularidad de ser el único diálogo de Platón en el que se nombra a Querefonte. Sócrates se lo ha encontrado en el ágora, se ha entretenido con él y ha llegado tarde a una cita.

Algo de suma importancia debió de ocurrir en la vida de Sócrates en torno a estas fechas que hizo posible que la Pitia de Delfos asegurase a

Querefonte que no había nadie más sabio que él. A partir de ese momento lo que ya estaba haciendo se le convirtió a Sócrates en un problema tan grave, que todo su quehacer filosófico puede entenderse como un ejercicio de clarificación de las palabras del dios: ¿cuál es exactamente el valor del saber que posee?

«Cuando me enteré de la respuesta del oráculo, me pregunté: ¿Qué quiere decir el dios? ¿Qué sentido tienen estas palabras?»

Él, en realidad, no se siente portador de ninguna sabiduría, pero tampoco puede poner en duda las palabras divinas. «¿Qué quiere, entonces, el dios al declararme el más sabio de los hombres? Porque él no miente. La divinidad no puede mentir.» Sócrates utiliza aquí la expresión «no le está permitido por Temis».

No duda, pues, ni por un momento, que Apolo diga la verdad. Lo que ocurre es que no entiende lo que quiere decir la verdad de Apolo. Y para aclararla no se le ocurre nada mejor que poner a prueba sus propios límites, es decir, poner a prueba su sabiduría confrontándola con la de aquellos que, bajo un aspecto u otro, son reconocidos como sabios por la ciudad. Este proyecto está lleno de riesgos, porque parece dejar abierta la posibilidad sacrílega de que se pueda refutar a un dios. Sócrates, sin embargo, lo niega. No existe tal posibilidad porque el dios tiene siempre razón y su razón es incuestionable. Lo que se propone es descifrar la razón del dios: ¿qué ha visto de valioso en él? Comienza aceptando que hay algo respecto a lo cual es más sabio que nadie: él conoce que es ignorante. Quizá, entonces, su supuesta sabiduría tiene algo que ver con la conciencia de su ignorancia. Aquí reside otro peligro: si resultara que para el dios el más sabio es el que se sabe ignorante, ¿qué valdrían para él las muchas certezas de la ciudad?

Para iluminar las palabras de Apolo, Sócrates comienza interrogando a un político al que la ciudadanía consideraba sabio y que incluso él mismo se tenía por tal. Al someter sus convicciones a la prueba de la coherencia, descubre que está muy lejos de poder fundamentarlas. Pero Sócrates no consigue con ello que quiera mejorar como político, sino, al contrario, se gana su enemistad y la de las personas que asistieron a aquel diálogo. Como ya sabemos, la conciencia de la perplejidad no siempre comporta una purificación del alma. Es más habitual que provoque el desprecio del que la ha provocado.

Sócrates reconoce que, al menos en este primer caso, Apolo tiene razón. Él es más sabio que este político. En realidad ninguno de los dos

sabe muy bien por qué lo bello es bello y lo bueno, bueno; pero hay una importante diferencia cualitativa entre sus respectivas ignorancias: el político cree saber lo que en realidad no sabe, mientras que Sócrates no cree saber lo que no sabe. Así se va revelando la clarividencia de Apolo. Sócrates es más sabio que el político precisamente porque no cree saber lo que no sabe. Repite esta experiencia con otros políticos y en todos los casos llega a la misma conclusión y en cada caso se gana un nuevo enemigo.

Tras los políticos, acude a los poetas y a los artesanos, para acabar confirmando lo que ya sospechaba. Con la reiteración de este descubrimiento, va entendiendo los perfiles de su ignorancia y se va haciendo más transparente a sí mismo. Llega finalmente a la conclusión de que es mejor ser honestamente lo que se es, que aparentar ser lo que no se es. Ahora ha descifrado el mensaje de Delfos. Lo que le había querido decir el dios es que no hay que jactarse de la sabiduría humana, porque no da para mucho. Por esto mismo, el más sabio de los hombres es el que conoce sus límites y la poca consistencia de las cosas humanas.

Lo que Sócrates parece que no hace es detenerse a pensar por qué hay tantos ciudadanos que creen saber lo que no saben, y, sobre todo, por qué la ciudad sigue adelante a pesar de esta falta de saber. ¿La ciudad se mantiene en pie a pesar de su ignorancia o gracias a ella? Sócrates no se plantea esta cuestión. Se limita a dejar constancia de las consecuencias de su compromiso con el dios de Delfos: se ha ganado muchos enemigos y ha desatendido sus obligaciones familiares. Por eso vive en la pobreza. El que sí se planteará estas preguntas es Platón. Pienso en el *Sofista*, el *Político*, la *República*, las *Leyes*…

¿Quién cuida de los jóvenes?
Educadores y domadores

Sócrates es perfectamente consciente de que algunos jóvenes ricos han estado imitándolo (han «socratizado», diría Aristófanes), pero no se considera responsable de su conducta, puesto que no se considera tampoco maestro de nadie. Es una defensa débil, porque esa imitación podría estar facilitada por una ambigüedad —calculada o no—. Los acusadores afirman, taxativamente, que ha corrompido a los jóvenes, él asegura que voluntariamente no les ha hecho mal. Como suele ocurrir en estos casos, mientras las palabras que se usan son genéricas, las que se reciben tienden a concretarse en una imagen e, inmediatamente, a más de uno le vendrían a la memoria los nombres de Alcibíades, Cármides, Jenofonte… o los de sus propios hijos, porque Sócrates deja escapar que algunos de los presentes pudieron haber sido interrogados por sus hijos siguiendo su ejemplo y ahora, para vengarse, lo acusan con la calumnia de que se dedica a investigar lo que pasa en los cielos y en las entrañas de la tierra. Éste podría haber sido el caso de Anito. Es bastante habitual —añade— que la gente sospeche que los filósofos no creen en los dioses y que son capaces de subvertir los argumentos para hacer pasar los malos por buenos. Pero todo esto no es más que el resultado de un antiguo malentendido. Sus acusadores actuales no hacen más que dar voz, amplificándolo, al rumor que lo ha acompañado, como su sombra, durante años, a causa de su manera de entender la filosofía como un diálogo con preguntas y respuestas. Esto es como decir —otra vez— que todo cuanto le ocurre es fruto de la reacción de la perplejidad no asumida de los atenienses ante sus contradicciones.

Meleto expresaría la perplejidad de los poetas, Anito la de los políticos y artistas y Licón la de los oradores. Aprovechando que el acusado tenía legalmente derecho a interrogar al acusador y éste el deber de responder, Sócrates se encara a continuación con Meleto, intentando rebatir las acusaciones de corromper a los jóvenes y de no creer en los dioses de Atenas, sino en divinidades nuevas. Sin duda —le dice— su acusación

obedece a motivos nobles: quiere fomentar la educación de las nuevas generaciones. Eso significa que está al tanto no sólo de quién corrompe a los jóvenes, sino también de quién los mejora. Meleto, tras un primer momento de perplejidad, porque sabe que se está enfrentando a un interrogador formidable, responde lo que hubiera contestado la generalidad de los atenienses, que a los jóvenes los mejoran las leyes. En la situación presente, está dejando caer también la sospecha de que si Sócrates los empeora, es que hay alguna disonancia entre lo que dice él y lo que mandan las leyes, al mismo tiempo que sitúa a las leyes en su sitio: son ellas las que educan, no las palabras de la Pitia de Delfos.

Sócrates, obviamente, no se conforma con esta respuesta que, además, lo conduce a un terreno resbaladizo. Lo que quiere saber no es qué mejora a los jóvenes, sino quién o quiénes los mejoran.

La respuesta de Meleto puede parecernos oportunista. «Los jueces que están aquí», dice. Pero es coherente con la anterior. Si las leyes educan, también educan las instituciones públicas que las expresan, por eso añade que todos los que participan en las instituciones públicas mejoran a los jóvenes. Son palabras cargadas de sentido: a ser demócrata se aprende afirmativamente, impregnándose de la conducta de los demócratas. Pero nadie educa creando perplejidades, sino fomentando seguridades, parece querer decir también Meleto.

Esto es, exactamente, lo que defiende Protágoras en el diálogo platónico homónimo cuando desarrolla ni más ni menos que la primera legitimación teórica de la democracia. Cuando los dioses crearon a las distintas especies de seres vivos, ordenaron a Prometeo y a su hermano Epimeteo que les distribuyeran un heterogéneo número de bienes. Epimeteo (que significa «el que piensa después») se encargó del reparto, que posteriormente sería supervisado por Prometeo («el que piensa antes»). Epimeteo actuó de buena fe. Por ejemplo, a los que daba fuerza les restaba velocidad. Pero le faltó previsión y cuando hubo repartido todos los bienes, se dio cuenta de que se había olvidado de los hombres. En ese momento apareció Prometeo. Viendo que los hombres estaban completamente desvalidos, robó del cielo las diferentes tecnologías, que eran posesión de Hefesto y Atenea, y se las entregó para que aprendieran las técnicas útiles para su supervivencia individual. Pero con estas tecnologías no tenían suficiente para aprender a vivir en común. Les faltaba la tecnología política (*politiké tékhne*). Zeus, que era el único que podía entregársela, ordenó a

Hermes que resolviera este problema dotándolos del sentido del pudor y la justicia, porque sólo los hombres con estos sentimientos pueden crear lazos de mutua amistad. No les entrega la capacidad dialéctica, la sagacidad intelectual o la sabiduría para descubrir las verdades naturales. Pero lo más interesante del mito es lo que viene a continuación. Hermes preguntó a Zeus de qué manera debía actuar. Las otras artes se habían distribuido de forma desigual, entregándole al zapatero un saber diferente que al médico. ¿Había que repartir de esta manera el pudor y la justicia? Zeus ordenó que el reparto fuese equitativo, para que todos los hombres pudieran llegar a ser políticos. Y si, por alguna razón, alguien fuera insensible al pudor y la justicia, debería «ser conducido a muerte» porque su presencia es una «enfermedad de la ciudad». La enfermedad de la política no es la ignorancia, sino la desvergüenza.

Protágoras era un sofista que negaba tener ningún conocimiento sobre los dioses, por lo tanto aquí no nos está contando el origen divino de la democracia, sino su fundamento antropológico.

En el mismo *Protágoras*, Sócrates recuerda un dicho de Simónides: «Todo es hermoso cuando la vergüenza está ausente». Aquel que quiera vivir honestamente —leemos en el *Banquete* de Platón— ha de dejarse dirigir por el sentimiento de la vergüenza, sin el cual ni las ciudades ni los ciudadanos pueden alcanzar metas grandes y bellas. Para el sentido común griego, la vergüenza es la manifestación política de una conducta contraria a las costumbres, pero, a mi parecer, Sócrates la interpreta de una manera un poco diferente. Sin negar la importancia de la vergüenza política, considera más relevante la que un hombre siente cuando descubre, por ejemplo, que está defendiendo opiniones contradictorias sobre una misma cuestión. De esta manera, la vergüenza va más allá del mito de Protágoras y, de hecho, va más allá de la política.

El sentimiento de la vergüenza política es educado por la experiencia de la vida en común; el de la vergüenza personal, por la experiencia del diálogo con alguien que sabe preguntar. La comunidad nos educa el sentimiento de vergüenza necesario para no ser desvergonzados ante los otros; el diálogo, al mostrarnos nuestras incoherencias, estimula a las personas honestas a superarlas para no tener vergüenza de sí mismas. Tanto en el *Banquete* como en el *Fedro* leemos que sin la vergüenza ante las acciones vergonzosas y sin el deseo de honor por las cosas bellas, ni una ciudad ni una persona particular pueden llevar a cabo grandes y hermosas

acciones. Pero la acción grande y hermosa que estimula la vergüenza política no es necesariamente coincidente con la que estimula la vergüenza socrática, que es una vergüenza filosófica.

Lo que está diciendo Meleto es que a ser demócrata (a ser sensible a las formas de justicia y vergüenza propias de la democracia ateniense) se aprende participando en la vida común de los atenienses. Lo que está diciendo Sócrates es que a la filosofía se llega trascendiendo esa vergüenza. La vergüenza filosófica es una desvergüenza política. Por eso, ante una nueva pregunta de Sócrates, que quiere saber si todos los ciudadanos menos el propio Sócrates hacen mejores a los jóvenes, Meleto afirma que, efectivamente, todos los atenienses, con la excepción de Sócrates, pueden mejorar a los jóvenes. Sócrates los corrompe de manera premeditada. Entendemos lo que quiere decir: Sócrates los educa en un sentimiento propio, no político, de la vergüenza. Por esta razón lo ha acusado.

Así, exactamente, se ha venido desarrollando el interrogatorio:

—Ven aquí, Meleto, y contéstame: ¿Es cierto que para ti no hay nada más importante que mejorar a los jóvenes?

—Exactamente.

—Entonces, dinos quién los mejora. Está claro que lo sabes, puesto que te preocupas por ello. El que los corrompe, por lo visto, soy yo, y por eso me acusas y me traes aquí. ¡Venga, dilo y revela quién los mejora! ¿Ves, Meleto, que te callas y no sabes qué decir? ¿No te parece vergonzoso tu silencio y no es un testimonio suficiente de lo que digo, que tú nunca te has preocupado de esto? Vamos, dime, ¿quién los mejora?

—Las leyes.

—No es eso lo que te pregunto, sino qué hombre, conociendo las leyes, los mejora.

—Éstos, Sócrates, los jueces.

—¿Quieres decir, Meleto, que pueden educar a los jóvenes y mejorarlos?

—Efectivamente.

—Pero ¿todos por igual, o unos más y otros menos?

—Todos por igual.

—Ahora hablas claro, por Hera. Tanta buena predisposición será muy útil. ¿Y la gente que está siguiendo el proceso, puede mejorar a los jóvenes o no?

—También ellos.

—¿Y los miembros del consejo?

—También los miembros del consejo.

—¿Y acaso, Meleto, los que participan en las asambleas de la democracia pueden perjudicar a los jóvenes? ¿O también todos por igual los mejoran?

—Todos ellos los mejoran.

—Así que, por lo que parece, todos los atenienses son capaces de conducir hasta la excelencia a los jóvenes, excepto yo, que soy el único que los corrompo. ¿Es eso lo que dices?

—Es exactamente eso lo que digo.

—¡Vaya desgracia me atribuyes!

En este momento, Sócrates realiza un extraño giro en su interrogatorio y pasa a comparar la educación política de los hombres con la domesticación de los caballos. Es un giro lógicamente coherente, pero políticamente impertinente. Conduce así las cosas humanas a un terreno incómodo para los demócratas.

—Respóndeme, Meleto, ¿te parece que ocurre lo mismo con los caballos? ¿Todos los hombres por igual los mejoran y sólo uno los empeora? ¿O es verdad todo lo contrario, que sólo un hombre, o, en todo caso, unos pocos, son los que los saben mejorar? ¿No ocurre que cuando la mayoría de los hombres los tratan y los hacen servir los empeoran? ¿No te parece, Meleto, que eso es lo que ocurre con los caballos y con cualquier otro animal?

Obviamente, Meleto no puede aceptar esta comparación entre la educación política y la doma de animales, porque, sea adecuada o no, deja mal parado el narcisismo democrático ateniense, pero eso a Sócrates no parece preocuparle mucho.

—Por supuesto —continúa Sócrates—, es exactamente como yo digo, tanto si lo aceptáis Anito y tú, como si no.

Jenofonte presenta el diálogo entre Sócrates y Meleto de manera diferente, en concordancia con su tesis de que Sócrates actuó de manera prepotente porque quería morir. Lo que dice nos interesa en la medida en que refleja lo que a un socrático que no estuvo presente en el juicio le parecía verosímil que pudiera haber dicho su maestro. En esta versión, Sócrates le niega a Meleto que haya podido corromper a la juventud ateniense, porque nadie que haya estado en contacto con él ha podido pasar de la piedad a la impiedad; de la moderación a la inmoderación; de la sobriedad a la desmesura; de la moderación en la bebida al exceso; del amor al trabajo a la pereza o a esclavo de cualquier baja pasión.

—¡Claro que sí! —le responde Meleto—. Conozco a algunos a los que has seducido hasta el punto de creer en ti más que en sus padres.

El Sócrates de Platón probablemente se hubiera defendido ante esta acusación. El de Jenofonte no tiene ningún problema en aceptarla e incluso en justificarla.

—Si se trata de cuestiones educativas, lo admito, porque saben que me he interesado en estas cosas. Pero cuando se trata de salud, la gente hace más caso al médico que a sus padres; y en las asambleas los atenienses creen más a los que hablan con inteligencia que a sus padres. ¿Acaso no elegís como generales a los que creéis más entendidos en cuestiones militares y no a vuestros padres y hermanos?

La respuesta de Meleto nos indica bien qué es lo que está en juego.

—Sí, Sócrates, porque eso es lo adecuado, así conviene hacerlo y ésa es nuestra costumbre.

—Pero ¿si en las demás actividades los mejores reciben un trato preferente, yo, que soy considerado por algunos experto en el que es el mayor bien del hombre, la educación, debo merecer una acusación capital?

La diferencia esencial entre la doma de caballos y la educación de los jóvenes radica en los diversos sentidos del «nuestros» cuando es aplicado a unos y a otros. Nuestros jóvenes son nuestros porque, además de ser hijos de sus padres, son hijos de una tradición política. El mejor educador no puede desentenderse, a diferencia del mejor domador, de la transmisión de esa tradición.

Jenofonte asegura que Sócrates dijo más cosas de este tipo y que los amigos suyos que tomaron la palabra en su defensa utilizaron el mismo tono.

Añadamos un dato muy llamativo: ni Jenofonte ni Platón nos muestran a Sócrates reconduciendo a un hijo rebelde para que le muestre respeto a su padre. No estoy seguro de cómo debe ser interpretado este hecho, pero el hecho está ahí. En una ocasión Jenofonte nos describe a Sócrates hablando con su hijo Lamprocles, pero no vemos que éste lo trate ni una sola vez de «padre». «Lo menos que puede decirse —observa Leo Strauss— es que la defensa de Jenofonte contra la acusación de que Sócrates subvertía la autoridad paterna es débil.»

La diferencia más llamativa entre Platón y Jenofonte es que el primero le hace decir en varias ocasiones a Sócrates que no ha sido maestro de nadie, mientras que el segundo no tiene ningún reparo en presentarlo como maestro.

Dioses y daimones

Sócrates continúa su interrogatorio con una pregunta cargada de dobles intenciones: «Dime, Meleto, por Zeus, si no es mejor convivir con una ciudadanía noble que con una ciudadanía villana». Los términos que utiliza para noble (*khrêstós*) y villano (*ponêrós*) no significaban lo mismo en los debates de los aristócratas atenienses que en el ágora. Los aristócratas continuaban teniendo un sentimiento patrimonial de la nobleza y minusvaloraban al pueblo tratándolo de villano. Meleto, quizá porque es consciente de la ambigüedad de estos términos, se resiste a responder. «Dime algo, hombre, que mi pregunta no es nada difícil. ¿Los villanos no hacen el mal a las personas con las que se relacionan, mientras que los buenos les hacen el bien?»

Sócrates ha mantenido el adjetivo *ponêrós* para referirse a los villanos, pero en lugar de *khrêstós* (honrado) utiliza *agathós* (bueno), dando por hecha la equivalencia entre ser honrado y ser bueno, al mismo tiempo que sugiere que los que son villanos tanto económica como moralmente han de ser malos. Como Meleto continúa resistiéndose a dar una respuesta, le recuerda que la ley le obliga a responder. Finalmente, éste reconoce que nadie quiere ser villano voluntariamente. Sin embargo ha traído aquí a Sócrates porque cree que perjudica a los jóvenes voluntariamente.

«¿Me crees tan ignorante —le pregunta Sócrates— como para desconocer que si perjudico a alguno de los que me rodean corro el riesgo de recibir un mal de él? ¿Cómo puedes creer que les hago mal voluntariamente? De eso, Meleto, no me persuadirás ni a mí ni a nadie. O no perjudico a nadie, o si lo hago es involuntariamente. Si perjudico de manera involuntaria, estoy cometiendo un error involuntario, y si ése es el caso, no hay que condenarme, sino instruirme y corregirme.» Meleto debe concretar más su acusación. Lo ha denunciado por corromper a los jóvenes enseñándoles a creer en dioses ajenos. Pero ¿qué hace exactamente? ¿Se comporta como un ateo y niega la existencia de cualquier dios o como un creyente que sólo cree en dioses forasteros?

Meleto no puede contenerse más y explota modificando el contenido de su denuncia y haciendo suyas de manera explícita las antiguas acusaciones contra Sócrates. «Te acuso de no reconocer a ningún dios.» Un poco más adelante se lo repite: «No, ¡por Júpiter!, tú no reconoces a ninguno».

Sócrates ha conseguido crear una situación de máxima tensión. Todos están pendientes de sus palabras. En este momento se está jugando el rumbo del proceso. Tenía una manera fácil de salir airoso: bastaba con que admitiera directa y llanamente, sin subterfugios, que reconocía a los dioses de Atenas, que los nombrase, incluso, y mostrase delante de los jueces su piedad. Pero no es eso lo que hace. Y al esquivar esta opción, no está respaldando la verosimilitud de su inocencia.

El Sócrates de Jenofonte parece en este caso concreto más avispado que el de Platón, pues asegura que cualquiera lo ha visto «sacrificar en las fiestas solemnes y los altares públicos, hasta Meleto mismo puede haberme visto»; «nunca he ofrecido sacrificios a divinidades nuevas que no fueran Zeus, Hera y los dioses que los acompañan y nunca he nombrado a otros dioses ni he jurado por ellos». Esta declaración podría servir como defensa de la acusación de ateísmo, pero incluso en Jenofonte, Sócrates elude la respuesta directa: no dice que sólo crea en los dioses de la ciudad. Por otra parte, el mismo Sócrates había repetido en diferentes ocasiones que no creía que los dioses necesitasen nada de los hombres y, por lo tanto, tampoco creía que un sacrificio pudiese conquistar su voluntad. Los hombres —ha insistido— han de ser virtuosos porque serlo, en sí mismo, es lo piadoso (*Protágoras*). ¿Hace falta subrayar la ambigüedad socrática con el texto del *Eutifrón*?

Los que conocían bien a Sócrates tenían abundantes motivos para sospechar que, si creía en los dioses de Atenas, no necesariamente lo hacía de la manera que la ciudad consideraba piadosa. Y los que conocían a sus seguidores, sabían que algunos de ellos no sobresalían por su piedad. La permanente interrogación de Sócrates y los socráticos sobre las diferencias entre lo bueno y lo nuestro, si no es impía en sí misma, roza la impiedad. Lo mismo podemos decir de la relación problemática que encuentran entre obrar bien y ser feliz. Para Sócrates —especialmente para el Sócrates de Jenofonte— la buena conducta no garantiza la felicidad, aunque los que actúan bien sean los más queridos por los dioses. Ya en el inicio de las *Memorables*, Jenofonte sugiere que el mero hecho de ser bueno no significa

que el futuro nos será favorable. El mejor granjero puede ver destruidas sus cosechas por una tormenta. Por lo tanto, el que actúa bien y es más querido por los dioses no necesariamente está a salvo de la ruina. El amor de los dioses no asegura la felicidad de los hombres.

Si queremos entender el sentido de la piedad tradicional, no debemos acudir a un socrático, sino al *Areopagítico* de Isócrates, donde leemos que la gran preocupación de los ancestros era mantener vivas todas las tradiciones, sin añadirles nada que no fuera ancestral. Creían que la piedad se manifiesta en la fidelidad a las costumbres heredadas y que los dioses correspondían a esta piedad favoreciendo las cosechas.

Sócrates ni respeta esta piedad ancestral ni cree que los dioses se conmuevan con nuestros sacrificios y rituales. Pero esto no lo hace merecedor de una condena a muerte. La Atenas de finales del siglo v tampoco respetaba escrupulosamente la piedad de los ancestros. El inicio de la *República* es un testimonio de que aceptó divinidades nuevas en tiempos de Sócrates, como Bendis, una diosa tracia. Podría alegarse que los atenienses la veían como la imagen tracia de Artemis, pero aunque así fuera, el culto que se le dedicaba en el templo que se le construyó en el promontorio de Muniquia era importado. Por lo tanto, la actitud de Atenas hacia sus propios dioses no estaba libre de ambigüedad. Sócrates podría haber explorado esta vía en su defensa, pero se habría visto obligado a reconocer que los acusadores, al menos en parte, tenían razón. Prefiere admitir que cree en los dioses cósmicos, porque tiene por dioses al sol y a la luna. Él no es como Anaxágoras, que los tenía por cuerpos materiales. «¿Es que acaso no creo que el sol y la luna son dioses, como cree el resto de los hombres?» Pero aún en el caso de que para la mayoría de los hombres los dioses cósmicos coincidiesen exactamente con los olímpicos, una teología natural no es una teología política.

El declive del paganismo se muestra claramente en el momento en que, a partir de los edictos de Teodosio, sólo está permitido rezar a los dioses en silencio, sin manifestaciones públicas de piedad. Cuando el himno personal recitado en soledad silenciosa sustituye al ritual colectivo, la religión antigua se queda sin dioses cívicos. En este final participó de manera activa, y no del todo inconscientemente, la última hornada de filósofos neoplatónicos, mucho más interesados en respetar «el templo de dios que es el intelecto que hay en nosotros» que los templos de los dioses de la ciudad. Juliano nunca fue un genuino restaurador. Sus dioses ya no

eran los de Homero, sino los de Plotino. Cicerón lo había dejado claro en el *De officiis*: «Es importante poseer los mismos monumentos, practicar los mismos cultos y compartir las mismas sepulturas».

Para lo que va a decir Sócrates a continuación, necesita precaver a los jueces, porque no será de su agrado, así que les vuelve a pedir que no armen alboroto. Es comprensible que lo haga, ya que va a sacar a relucir a su famoso daimon. Su argumento es que si cree en lo daimónico, cree también que lo daimónico es divino y, por lo tanto, cree en los dioses. Con el daimon de Sócrates hemos topado. Nosotros y sus jueces. ¿Qué tipo de filósofo fue Sócrates si pudo afirmar sin titubeo cosas aparentemente tan dispares como las siguientes?

a) «Soy ese tipo de hombre que no es persuadido por ninguna otra cosa que no sea aquel argumento que me parece el mejor cuando razono sobre una cuestión» (*Critón*).
b) «¡Ponte en manos de la razón como si fuera un médico!» (*Gorgias*).
c) «Ése es el mandato que he recibido de dios por medio de signos, sueños o por cualquiera de los medios con que un poder divino se sirve para prescribir a un hombre la ejecución de un quehacer» (*Apología*).
d) «Lo daimónico es completamente verídico» (*República*).
e) «No hagáis caso de Sócrates, sino de la verdad» (*Fedón*).

Platón y Jenofonte nos hablan de este daimon, pero de manera diversa. Para Jenofonte es un guía de la acción de Sócrates y asegura que, siguiendo su consejo, renunció a preparar su defensa. El daimon había decidido que Sócrates debía morir y ahorrarse la experiencia de la decadencia física. Sócrates se defendió mal porque había llegado la hora de su muerte. El daimon de Platón sólo se manifiesta para sugerirle a Sócrates lo que no debe hacer. Por eso en la *Apología*, Sócrates deduce que si ha permanecido en silencio a lo largo de su intervención, es que ha hecho lo que tenía que hacer. Por otra parte, en Platón adquiere una dimensión filosófica, de intermediación entre lo sensible y lo inteligible que, en el *Banquete*, lo hace equiparable a Eros.

De ningún otro rasgo de su personalidad se han dicho ni más cosas ni más dispares. Los antiguos, casi unánimemente, resaltaron su relevancia. Léase a Plotino, a Apuleyo, a Plutarco o a Máximo de Tiro para

confirmarlo. Entre los modernos, los conservadores, como Hamann, han visto en el daimon la parte más propia de la personalidad de Sócrates, más propia «que todas las razones de los egipcios y griegos». En el otro extremo, el contemporáneo de Hamann, el ilustrado Mendelssohn, replicaba que el daimon podría ser una licencia poética de Sócrates para ganarse la atención de un pueblo supersticioso. Mendelssohn es consciente de que el daimon es un serio impedimento para integrar a Sócrates en la Ilustración. Sigue siendo hoy un impedimento para integrarlo en las facultades de filosofía. El daimon es, así, lo que los modernos preferimos olvidar del socratismo. Y sin embargo, al despertarnos, sigue ahí.

No tenemos más remedio que decidirnos en una u otra dirección a la hora de interpretarlo. Mi sospecha es que lo daimónico es precisamente lo que se pone de manifiesto en toda decisión de un hombre que conoce su ignorancia. Al fin y al cabo, ¿no tenemos que estar decidiéndonos continuamente a pesar de que nos movemos en la ambigüedad de las cosas humanas? Como no sabemos exactamente de qué parte de nosotros surge esa decisión, podemos darle el nombre que nos parezca más adecuado. El de daimon, por ejemplo. Lo daimónico, atendiendo a su súbita emergencia, podría ser también el resultado del movimiento espontáneo de la conciencia que con frecuencia hace surgir una idea donde menos se la espera. Todos tenemos experiencias de este tipo. A veces le damos el nombre de ocurrencia. «Los pensamientos que nos vienen con frecuencia sin ser buscados —le escribía John Locke a Samuel Bold el 16 de mayo de 1699 —, aparecen de la nada, pero son frecuentemente los más valiosos de cuantos tenemos, y, por lo tanto, debemos protegerlos, porque rara vez regresan de nuevo.»

¿Cuántas veces hemos estado dándole vueltas a un problema sin encontrarle respuesta y cuando lo hemos dejado aparcado y estamos ocupados en otras cuestiones se nos presenta de improviso la solución? ¿De dónde ha surgido? ¿Cómo es que cuando la hemos estado buscando ha sido tan elusiva y cuando la hemos dejado de buscar se nos ha presentado sin avisar? Una persona de cultura media de nuestros días podría decir que estos pensamientos surgen de las conexiones neuronales. Pero «las conexiones neuronales» son el nombre mítico que damos a una ignorancia. ¿Es que acaso el ciudadano medio sabe lo que quiere decir cuando se refiere a algo que se escapa de su control y no sabe cómo funciona? Las «conexiones neuronales» son poco más que un nombre con un contenido

muy vago. Si hemos depositado nuestra fe en ellas es porque damos por supuesto que hay personas competentes que garantizan el significado preciso de esta expresión.

El daimon es, por supuesto, mítico y antiguo pero tiene una enorme ventaja sobre las conexiones neuronales: que se manifiesta en nuestra alma (y no en una parte indefinida de nuestro cerebro) y del alma podemos cuidarnos. Tanto es así que una forma de cuidar de nuestra alma es cuidar de nuestro daimon.

Según Jenofonte, cuando los jueces le oyeron hablar de su daimon protestaron a viva voz, unos porque no se creían sus palabras y otros porque estaban celosos de que Sócrates fuera más querido por los dioses que ellos. Jenofonte siempre se muestra dispuesto a echarle un capote a Sócrates.

Lo daimónico es divino, dice Sócrates. Alcibíades lo ha visto de otra manera: el daimónico es Sócrates.

No nos podemos desentender de nuestra alma

Podemos imaginarnos a Sócrates de pie, sereno y seguro de sí mismo —incluso ligeramente altivo—, dirigiendo estas palabras a los jueces: «Se engaña mucho quien cree que un hombre de valor ha de temer los peligros de la vida o de la muerte. El único criterio que debe guiar su conducta es el de lo justo. Quien ocupa un puesto de responsabilidad, debe mantenerse firme, sin temer a la muerte». No se ha acobardado nunca frente a los peligros y tampoco se acobardará ahora. Ha sido un guerrero valiente, que supo mantener su posición, fuese en Potidea, en Anfípolis o en Delio. Nunca tuvo miedo y nunca pensó en sí mismo cuando había que darlo todo por la patria. Ha hecho en cada ocasión lo que le ha correspondido y eso es lo que continuará haciendo.

El general Laques llega a decir que si los atenienses hubiesen actuado como Sócrates en el frente de batalla, Atenas no habría conocido la derrota (*Laques*). «En los momentos difíciles —reconoce Alcibíades en el *Banquete* de Platón— era no sólo superior a mí, sino a todos los demás. Cuando estábamos escasos de alimentos, nadie resistía más que él y cuando había abundancia, nadie les sacaba más partido, sobre todo a la bebida.» Alcibíades admite que le debe la vida. «Cuando tuvo lugar la batalla de Potidea, con motivo de la cual los generales me condecoraron por mi valor, el único que acudió en mi ayuda fue este hombre, que no me quiso abandonar cuando yo estaba herido, salvándome a mí junto a mis armas, y cuando el ejército se retiraba huyendo de Delio, su conducta fue también admirable. Yo estaba junto a él a caballo, mientras que él sólo llevaba sus armas. Retrocedía junto a Laques y todos se estaban dispersando. Yo los animaba a tener confianza, jurándoles que no los abandonaría. Era digna de ver —y yo podía hacerlo bien por ir a caballo— su entereza, muy superior a la de Laques.» Alcibíades se dirige a continuación a Aristófanes, que estaba presente en el *Banquete*: «Tenía la impresión de que andaba —y cito un verso tuyo— pavoneándose y mirando con ambos ojos de soslayo, observando tranquilamente tanto a sus compatriotas como a sus enemigos;

era evidente para todos que si alguien se atrevía a atacarlo, se defendería enérgicamente. Por este motivo tanto él como Laques se retiraban seguros». La cita de Alcibíades es de un pasaje de *Las nubes* en el que el coro acusa a Sócrates de hablar de cosas celestes, de caminar «pavoneándose y mirando de soslayo» y de soportar «descalzo muchas cosas desagradables».

Si algo caracterizaba a los héroes homéricos es el valor para permanecer en su puesto, sean las que sean las circunstancias de la batalla. Platón lo sabe y por eso nos muestra a un Sócrates que sabe mantenerse firme frente a las protestas de los jueces. Si como soldado se ha mantenido en el puesto que le ordenaban los generales, como filósofo se mantendrá en el puesto que le ha ordenado Apolo y no piensa incumplir la orden, sean los que sean los peligros que le acechen. Si desobedeciera, entonces sí habría motivos para acusarlo de impío.

Nunca ha temido a la muerte, ni como guerrero ni como filósofo. «Temer la muerte, atenienses, no es otra cosa que creerse sabio sin serlo, y pensar que se conoce lo que no se conoce.» ¿Por qué temerla si no sabemos lo que es? «Nadie conoce la muerte, ni sabe si es el mayor de los bienes para el hombre.» Lo único que le inquieta es su conducta en esta vida. «Lo que sé sin ninguna duda es que cometer injusticias y desobedecer al que es mejor que nosotros, sea Dios o sea hombre, es malo y vergonzoso.»

Seguirá, pues, en su puesto, obedeciendo al dios y azuzando a sus conciudadanos con estas palabras: «Amigo, siendo ateniense, es decir, ciudadano de la ciudad más grande y famosa tanto por su sabiduría como por su poder, ¿no te avergüenzas de no preocuparte más que de amontonar riquezas, de incrementar tu fama y tus honores, mientras de la prudencia, de la verdad y de cómo mejorar tu alma te desentiendes?». Este pasaje en el que la vergüenza, el cuidado del alma y la virtud se dan la mano puede ser visto como el documento fundacional de un rasgo esencial, e incluso específico, de la sensibilidad occidental. Expresa un mensaje revolucionario: que la dignidad del hombre no se encuentra ni en las riquezas que posee, ni en los honores que recibe, ni en la cantidad de sacrificios que hace a los dioses, sino en su capacidad para hacerse cargo de sí mismo. Si Sócrates no hubiese existido, quizá no se hubiese oído nunca en Europa algo semejante. Hay importantes culturas que han alcanzado una muy merecida fama por su esplendor político, científico y artístico, pero que no han sentido ninguna necesidad de pensar el hombre de esta manera. Por suerte para nosotros, Sócrates existió y existió también un Platón que se

empeñó en recoger su mensaje. Por eso mismo, buena parte de nuestra cultura puede entenderse como un ejercicio permanente de profundización en nosotros mismos. Hay un hilo de unión, una comunidad de sentido entre, por ejemplo, la *Apología* de Platón, las *Confesiones* de san Agustín y Rousseau, el psicoanálisis de Freud, la literatura de Proust, la filosofía de Husserl, la *Sorge* heideggeriana…

La excelencia elusiva

«Excelencia» es la traducción más adecuada del griego *areté*. Normalmente *areté* se traduce por «virtud» y no está mal hacerlo así siempre que pensemos que la virtud es precisamente la excelencia en el ejercicio de una función, como se muestra aún en las expresiones «virtuoso del piano» o «virtuoso del balón».

Para los griegos todo aquello que cumple una función es susceptible de *areté*, sea una persona, un animal o una cosa, puesto que la puede cumplir mejor o peor. Un arco tiene *areté* si cumple de manera excelente con su función, y lo mismo podemos decir de una azada, una casa, un caballo de carreras, etc. Los griegos hablaban incluso de la *areté* de un ladrón. Hoy hablaríamos de diseño en el caso de las cosas, adiestramiento en el de los animales y talento (o competencia) en el de las personas. Pero si todo puede alcanzar una excelencia, la excelencia de las cosas, de los animales y, sobre todo, de las personas, es tan diferente que hasta la misma posibilidad de una analogía se nos vuelve problemática. Si bien es relativamente fácil saber cuál es la función de un arco, de un caballo de carreras o de un pianista, no es nada fácil definir la función propia del hombre. Quizá por eso Sócrates, cuando quiere comprender las palabras de Apolo, no comienza interesándose por la excelencia del hombre, sino por la del artesano, el poeta o el político. No tardará en descubrir que es más fácil reconocer públicamente a las personas que por su competencia en el desempeño de su función son un ejemplo para los demás (muestran la excelencia en acto), que hallar en esas personas un saber preciso sobre la excelencia. Mientras Sócrates va sacando a la luz los límites teóricos del conocimiento de la excelencia, los sofistas aseguraban que la *areté* se puede enseñar y aprender. Esta seguridad sorprende mucho a Sócrates, porque no comprende por qué razón entonces los hombres reconocidos como excelentes tienen tantas dificultades para transmitir su excelencia a sus hijos o por qué los políticos reconocidos como excelentes parecen no saber cómo incrementar la excelencia de los ciudadanos. La población conservadora de Atenas (y

había muchos conservadores entre los demócratas) veía con inquietud tanto las dudas de Sócrates como las certidumbres de los sofistas, temiendo que, por una razón u otra, las nuevas generaciones diesen la espalda a la educación tradicional. ¿Acaso Homero había dejado de ser útil como educador? ¿Es que la ciudad y, especialmente, su *politeia* (su régimen político entendido como manera de ser y de vivir) ya no podía educar a los ciudadanos como una madre a sus hijos?

Inmediatamente antes de la referencia a Apolo y a Querefonte, Sócrates ha hecho un par de comentarios relacionados con este tema. Tras negar que sea maestro de nadie y que cobre por enseñar, pide que no se lo confunda con sofistas como Gorgias, Pródico o Hipias, que van de ciudad en ciudad, persuadiendo a los jóvenes para que los sigan y les paguen lo que les piden, a pesar de que podrían escoger libremente y gratis la compañía de muchos ciudadanos.

«Aquí mismo —puntualiza— se encuentra un sabio, un ciudadano de Paros. Casualmente estaba yo el otro día en la casa de un hombre que ha pagado más dinero a los sofistas que todos los demás juntos, Calias, que ya sabéis que tiene dos hijos.

> —Calias —le pregunté—, si tus hijos fuesen potrillos o novillos, no te sería difícil contratar a alguien que los criase de la mejor manera. Seguro que escogerías al más experto en la cría de caballos o a un buen campesino. Pero resulta que son hombres. ¿Tienes pensado contratar a alguien? ¿Quién es el experto en desarrollar la *areté* propia del hombre y del ciudadano? Me imagino que ya habrás pensado en esto, teniendo dos hijos.
>
> —Efectivamente, ya he encontrado a uno —me contestó Calias.
>
> —¿Quién? ¿De dónde es? ¿Cuánto cobra? —le pregunté yo.
>
> —¡Eveno de Paros, cinco minas! —me dijo.

Pensé que si Eveno posee un poder semejante, puede considerarse feliz. Si yo lo poseyera, estaría bien orgulloso de mí mismo, pero no es el caso.»

Sócrates niega el poder educador de los sofistas, pero no por ello defiende la educación ancestral de Atenas. Por eso recupera la imagen del caballo domesticado.

Eveno de Paros es un sofista tan singular que no suele aparecer en las listas que los modernos hemos hecho de la sofística. Por lo que sabemos, su teoría de la virtud presenta algunas similitudes con la aristotélica. Defendía que el cuidado persistente de uno mismo permite la creación de hábitos y,

por lo tanto, la conquista de un carácter. Pero lo que me parece que hay que subrayar aquí es el hecho de que Calias está dispuesto a pagarle a Eveno 5 minas, mientras que, como veremos, Platón, Critón, Critóbulo y Apolodoro le ofrecerán conjuntamente a Sócrates 30 minas para que las presente como pena alternativa a la pena de muerte solicitada por Meleto. Es decir, cada uno de ellos —y todos son ricos— estaría dispuesto a aportar 7,5 minas para salvar la vida de su amigo. ¿Exagero si veo aquí una ironía? Si es así, no sería la única ironía del párrafo, pues los presentes sabían que poco antes del juicio de Sócrates, Calias había denunciado a un tal Andócides por impiedad y que en su defensa, este último había sacado a relucir la doble vida de su acusador: había sido amante de su mujer y de su suegra al mismo tiempo y tuvo un hijo con cada una de ellas. Pero reconoció solamente al que tuvo con su mujer, jurando que era el único. Por lo tanto la insistencia de Sócrates en que tenía dos hijos está llena de malicia. Posiblemente divirtiese a los presentes, pero a él no le proporcionaba otro beneficio que el de poner de manifiesto que los atenienses estaban dispuestos a pagar por la educación de sus hijos cantidades desorbitadas a extranjeros, señal de que ya no confiaban ciegamente en la eficacia educativa de la ciudad.

Sócrates pregunta en el *Menón*: ¿cómo se adquiere la virtud? ¿Con la enseñanza o con el ejercicio? ¿Es un don natural o su adquisición depende del azar? Menón, que se muestra como el portavoz de la opinión común, responde que la virtud «consiste en ser capaz de administrar los asuntos del Estado y administrándolos bien hacer bien a los amigos, mal a los enemigos y cuidarse de que a uno no le suceda ningún mal». La virtud, resume de forma lapidaria, «es la fuerza capaz de proporcionarnos bienes». Esto último coincide con lo que ha defendido Sócrates en la *Apología*: todos los bienes proceden de la virtud. La virtud, por lo tanto, es muy digna de admiración. Precisamente por eso es importante saber cómo se adquiere, pero ni en el *Menón* ni en el resto de los diálogos se responde a esta pregunta, y este silencio es sumamente inquietante porque nos está diciendo que hay un saber cuyo valor es unánimemente reconocido por todos, dado que es el criterio que nos permite evaluar la conducta humana, que no sabemos cómo se aprende. En cualquier caso, si la altura de las cosas la medimos con el criterio objetivo de un metro, la dignidad de los hombres la medimos con el criterio político de la virtud.

Sócrates, que se considera un ignorante, en un gesto que a la mayoría de los presentes les pareció soberbio, se atrevió a decirles a los jueces que él

era el único que sabía algo sobre la educación de la virtud: «Atenienses, si me matáis a mí, no encontraréis fácilmente otro ciudadano —lo digo aunque pueda parecer ridículo— enviado a Atenas por el Dios para que actúe como un tábano, azuzando a un corcel noble y generoso, pero indolente por culpa de su misma grandeza». Será difícil —repite— que encontréis a otro hombre como yo. Sócrates se presenta a sí mismo como el mejor educador de Atenas.

Para reforzar sus palabras, presenta un ejemplo que, a primera vista, no parece muy atractivo, su pobreza. Ha puesto tan completamente su vida al servicio de una misión divina que se ha desentendido de sus intereses materiales. Es, sin duda, un buen argumento para demostrar lo lejos que está de los sofistas y para afirmar su *enkrateia*. Pero si todos los bienes proceden de la virtud, ¿qué extraña concepción tiene Sócrates del bien si presenta su pobreza como prueba de su virtud?

No sabemos exactamente hasta qué punto era pobre Sócrates, aunque desde antiguo esta pobreza se dio por supuesta. No parece que careciera de recursos. Pertenecía a lo que podríamos llamar la clase media ilustrada, como lo sugiere el hecho de que fuera un hoplita y no un simple soldado. Algunas fuentes sugieren que tenía un pequeño capital, heredado de su padre, que puso en manos de su amigo Critón para obtener algunos intereses. De acuerdo con Libanio (*Apología de Sócrates*), ascendía a 80 minas, suma que no es confirmada por ningún otro autor. Plutarco la rebaja a 70 (*Arístides*).

El Sócrates del *Económico* de Jenofonte piensa que si encontrase un buen comprador, podría vender fácilmente su casa y el resto de sus posesiones por cinco minas. Para hacernos una idea de lo que suponía esta cantidad, pensemos que una mina era un rescate razonable para un prisionero de guerra. Cinco minas no es ninguna gran fortuna, pero Sócrates reconoce que con lo que tiene puede satisfacer sus necesidades, que sin duda eran humildes. Confía además en que si se encontrase en un apuro, dispondría de muchos amigos a los que recurrir en demanda de ayuda.

Jenofonte añade que en cierta ocasión el sofista Antifonte ridiculizó a Sócrates por su pobreza. «Ningún esclavo querría ser tratado por su dueño como tú te tratas a ti mismo. Comes y bebes lo más barato, no dispones más que de un único manto para envolverte tanto en verano como en invierno, y te pasas la vida descalzo. Si hemos de considerarte un modelo para tus

discípulos, entonces bien mereces el título de maestro de miseria.» Es probable que esta observación fuera compartida por muchos jueces.

Antifonte entendía que la pobreza de Sócrates refutaba su filosofía. No debía de ser mucha su ciencia, viene a decir, cuando tan poco provecho sacaba de ella. Sócrates quizá podría haber puntualizado que, efectivamente, de su ignorancia no podían derivarse grandes beneficios económicos, pero que el conocimiento de su ignorancia era el fundamento de su *enkrateia*.

Sócrates como político reticente

Hasta ahora Sócrates se ha presentado ante el jurado como un filósofo que ha sabido mantenerse en su puesto, cumpliendo una misión divina, con la misma determinación y coraje con que cumplía las órdenes militares. Ahora reconoce que su implicación en las actividades democráticas ha sido discreta. Se ha destacado más en el campo de batalla que en las asambleas democráticas. Aduce una explicación que, de nuevo, dejará perplejos a los jueces. Si no ha participado activamente en las instituciones democráticas es porque su daimon se lo ha desaconsejado. Parece que esa fuerza divina que lo acompañaba era más partidaria de la vida militar que de la política. Él justifica su actitud de una manera que no podía sino provocar otra vez las protestas. Asegura que quien se enfrente a una asamblea con la intención de evitar injusticias, ha de estar dispuesto a pagar un alto precio. Son sorprendentes estas palabras porque acaba de decir que no ha tenido miedo en el campo de batalla. ¿Es que morir defendiendo la patria en unas tierras lejanas es más honorable que defender la justicia en casa? Todo lo que nos dice es que quien quiera defender de verdad la justicia, ha de actuar privadamente, y no de manera pública. Obviamente, si todos hicieran como él, la democracia se quedaría sin soporte cívico y la ciudad sin educadores.

Recuerda a continuación su comportamiento en el año 406, cuando le tocó ejercer de prítano. La institución que dirigía en Atenas el día a día de los asuntos públicos era la Boulé, una asamblea de 500 miembros elegida anualmente por sorteo, de manera que cada una de las diez tribus aportaba 50 miembros o prítanos. A los 50 prítanos de cada tribu les correspondía dirigir colectivamente la Boulé durante un mes. Durante este tiempo, vivían en el Pritaneo, donde eran alimentados a cargo del erario público. En sus comidas podían participar también los ciudadanos que Atenas consideraba especialmente honorables, los embajadores de otras ciudades y algunos invitados ilustres. En el interior del Pritaneo se guardaba el fuego sagrado de la diosa Hestia, que simbolizaba la continuidad de Atenas a lo largo de las generaciones de sus ciudadanos.

Mientras Sócrates ocupaba el cargo de prítano, tuvo lugar la batalla naval de las Arginusas. Atenas consumió sus últimos recursos para armar una importante flota de 110 trirremes, a la que se agregaron 40 naves aliadas. Estaba codirigida por ocho estrategas, mayoritariamente demócratas, que se enfrentaron a la flota espartana, dirigida por Calicrátidas, en las aguas de las islas Arginusas. Contra las previsiones de muchos agoreros, consiguieron la victoria. Las noticias del triunfo provocaron un estallido de júbilo tan grande entre los atenienses, que decidieron conceder la ciudadanía a los esclavos y extranjeros que habían luchado en sus filas. Parecía que la victoria final sobre Esparta era aún posible. Pero el júbilo se transformó en rabia cuando, poco después, conocieron que una tempestad súbita había provocado el hundimiento de 25 trirremes atenienses. La virulencia de las olas impidió el rescate tanto de los náufragos como de los fallecidos en el combate. Pero los atenienses creyeron que el abandono de los caídos no podía justificarse de ninguna manera, porque era un monstruoso acto de impiedad. Parece que entre los que azuzaban la indignación se encontraba Alcibíades, que intuía la posibilidad de provocar un cambio de régimen político favorable a sus intereses. Según la *Constitución de Atenas* de Aristóteles, el pueblo fue engañado por los que lo arrastraron a la ira.

En medio de una creciente indignación popular se convocó una tumultuosa sesión en la asamblea en la que los atenienses, negándose a escuchar las razones que justificaban la conducta de los generales, decidieron, por una exigua mayoría de votos, someterlos a un juicio sumarísimo colectivo, sin respetar el derecho de los inculpados a un juicio individual. Entre los acusados se hallaba Pericles, el hijo de Pericles y Aspasia.

Los atenienses gritaban que eran el pueblo. Ellos eran los que hacían las leyes y los procedimientos y, por lo tanto, su voluntad estaba por encima de los procedimientos y de las leyes. Ellos eran el pueblo y el pueblo ejerciendo su poder es la democracia. Era intolerable impedir la libre expresión de la voluntad popular aduciendo triquiñuelas legales. Los ánimos se fueron caldeando y se propuso someter a votación de manera inmediata la condena a muerte de los generales. Esta propuesta debía ser aceptada por el prítano que estuviera al frente de la pritanía, que venía a ser el presidente del Gobierno de Atenas. Aquel día, era Sócrates.

A pesar de la efervescencia emocional colectiva, Sócrates tuvo valor para enfrentarse a la asamblea en defensa de las leyes. «Fui el único prítano que se atrevió a oponerse a vuestra voluntad para impedir la violación de las leyes.» Resaltemos este «vuestra», que establece una distancia clara entre el «nosotros» democrático y Sócrates. Tal como estaban las cosas, es seguro que su decisión no fue recibida con aplausos, pero él prefirió permanecer al lado de la legalidad, convencido de que el respeto escrupuloso a la letra de la ley era indisociable del respeto de la justicia y de la misma democracia. Se mantuvo firme en su puesto aun a riesgo de su vida. No fue aquél el mejor momento de la democracia ateniense. Como la dirección de la pritanía cambiaba de día en día, la asamblea sólo tuvo que esperar unas pocas horas para contar con un prítano más pusilánime e imponer su voluntad. Tiene razón Sócrates al criticar esta actuación de la asamblea. Pero de sus palabras se puede deducir exactamente lo contrario de lo que él pretende: precisamente porque el pueblo a veces se deja llevar por sus impulsos, son imprescindibles los ciudadanos capaces de mantenerse firmes en defensa de la ley. Sócrates consiguió que la legalidad se respetase un día. Parece poca cosa. Pero el prítano que lo sucedió no se atrevió a tanto.

Lo que está planteando es del máximo interés, porque afecta al núcleo mismo de las convicciones democráticas. Se podría formular así: si la democracia es el gobierno del pueblo, ¿puede haber alguna autoridad superior a la del pueblo reunido democráticamente en asamblea? Sócrates contesta que sí: la ley que ha sido aprobada por ese mismo pueblo con la intención de regirse a sí mismo con justicia. O, dicho de otra manera: la asamblea que aprueba las leyes democráticamente posee una mayor legitimidad que la asamblea que decide democráticamente incumplirlas sin haber votado otras previamente. Pero esto nunca —ni antes ni ahora— ha sido obvio para todo el pueblo durante mucho tiempo. Hay momentos en la vida de una comunidad en los que ésta se siente fascinada por el advenimiento de su propio poder y sospecha que cualquiera que rompa su fascinación está impulsado por intenciones poco respetables. Mientras vive la ilusión de su propia energía, no acepta ningún constreñimiento formal. En esos momentos, lo que cuenta es la conciencia del entusiasmo colectivo. Éste es, sin duda, el momento más crítico para una democracia. La prueba de ello es que la energía democrática puesta al servicio del entusiasmo de la acción directa, más de una vez ha conducido a la instauración de un régimen antidemocrático con el aplauso del pueblo desencantado de su

propio poder. El poder del pueblo es poder, pero desprovisto del constreñimiento de la ley, no necesariamente es un poder sensato. La cuestión es tan importante que resulta un poco decepcionante que Sócrates la presente como prueba de lo peligroso que es dedicarse a la política. Es comprensible que en la situación en que se encuentra, con el tiempo de intervención limitado, apunte cuestiones que no puede desarrollar, pero al dejarlas en esbozo, pueden ser interpretadas de diferentes maneras.

Para resaltar su opinión de que el hombre que se ocupa por la justicia corre peligro en cualquier régimen político, recuerda también que, cuando se instauró la dictadura, no dudó en enfrentarse a los tiranos en defensa de la ley... ¡en una ocasión! Un día los tiranos le ordenaron detener a una persona inocente, León de Salamina. Él desobedeció la orden y se fue a su casa. «Y sin duda, mi muerte hubiera seguido a mi desobediencia, si aquel régimen no hubiese caído poco después.» O sea —viene a decir— si vosotros, los demócratas, no me hubierais salvado la vida oponiéndoos con las armas a los tiranos.

No habla de su enfrentamiento con el tirano Critias, que le prohibió dialogar con los jóvenes. Ciertamente no parecería muy adecuado para su defensa contra el cargo de corrupción de la juventud, ni tampoco parecería muy sensato recordarles a los jueces que hubo un tiempo en que Critias fue uno de sus acompañantes habituales.

¿No ha sido maestro de nadie?

Inmediatamente después de presentarse a sí mismo como ejemplo de los peligros que acechan al hombre justo que asume responsabilidades políticas, Sócrates niega rotundamente que haya sido maestro de nadie. Nunca ha excluido a nadie que lo haya querido oír, ni ha rehusado dialogar con quien se haya parado a hablar con él, sin importarle si era pobre o rico; nunca ha pedido por su palabra retribución alguna; así que si alguien dice que ha recibido lecciones de él, no está diciendo la verdad y si sostiene que gracias a su compañía se ha hecho mejor persona, tampoco, porque no se considera la causa de su mejoría, pues —repite— lo suyo no es impartir enseñanzas. Nadie podrá decir que haya aprendido de él algo que no pudiera haber aprendido de los demás.

Resulta difícil creerlo. Podemos poner una gran cantidad de ejemplos que demostrarían que no es un ateniense más, pero bastará recoger su actitud con Cármides para comprobar el sesgo de sus palabras. A este joven, que apoyará de manera destacada la tiranía, fue Sócrates quien lo empujó hacia esa vida política que, según nos acaba de decir, está infectada de peligros. Era un aristócrata muy dotado intelectualmente, pero que no parecía encontrar ningún atractivo en la política, cosa extraña entre los jóvenes de su condición. Se justificaba diciendo que era muy tímido y que no se veía capaz de hablar en la asamblea. Sócrates vence sus reticencias con un argumento elitista: hay que sentir pudor ante alguien superior a ti, pero no ante «los más insensatos y los más débiles», es decir, ante el pueblo.

> —¿Ante quién de ellos sientes vergüenza?, ¿ante los bataneros, los zapateros, los albañiles, los herreros, los campesinos, los comerciantes o ante los que andan traficando por el ágora preocupados de comprar algo barato para venderlo más caro?, porque son ellos los que componen la asamblea.
>
> —Pero ¿no crees que con frecuencia en la asamblea ridiculizan a los que no hablan bien? —le pregunta Cármides.

—Querido amigo —le responde Sócrates—. No te desconozcas a ti mismo, ni te equivoques como se equivocan los que ponen más interés en los demás que en sí mismos. No te dejes arrastrar por la pereza y esfuérzate en prestarte atención a ti mismo. No te desentiendas más de los asuntos públicos, si tú puedes contribuir a que vayan mejor. Porque si van bien, no será poca la utilidad que obtendréis, tanto los otros ciudadanos como tus amigos y tú mismo.

Si Jenofonte recoge fielmente este diálogo, entonces la conducta de Sócrates es más compleja de lo que ha dicho. Él, en cierta forma, lo reconoce ante los jueces cuando confiesa que hay jóvenes que no lo siguen porque quieran aprender algo de él, sino porque quieren divertirse a su costa. Creo percibir en estas palabras un lamento al que pocas veces se ha prestado atención. Anteriormente ha comentado que algunos jóvenes cursis lo siguen sin darse cuenta de lo que hacen. Ahora añade que otros, sabiendo perfectamente bien lo que hacen, buscan en él una diversión intrascendente. La imagen de la inteligencia parasitada nos inquieta porque la muestra como un personaje de la comedia y a nosotros nos gusta pensar que la vida de Sócrates ha sido noblemente trágica. Preferimos que tenga enemigos malos que seguidores cursis o frívolos.

No sabemos si los jueces estaban dispuestos a diferenciar entre los seguidores de Sócrates de acuerdo con las intenciones de cada uno, pero son evidentes los esfuerzos que éste hace para alejarse de los frívolos y reconocer su proximidad con los serios. Tras insistir en que él no ha empeorado a nadie, pone como testigos de estas palabras a algunos de sus amigos presentes entre el público: Critón, Critóbulo, Lisanias, Esquines, Antifonte, Nicóstrato, Páralos, Adimanto, Platón, Ayantadoro y Apolodoro. Todos lo han seguido y están dispuestos a socorrerlo. Pero Sócrates ha declarado que no se consideraba responsable ni de la perversión ni de la mejoría de nadie. ¿Estarían dispuestos todos ellos a aceptar que su trato con Sócrates no los ha hecho mejores personas? ¿Y los jueces, estarían dispuestos a aceptar que Sócrates no tiene nada que ver con la conducta de Alcibíades, Critias, Cármides o incluso Jenofonte, que estaba luchando en esos momentos como mercenario en Persia? Algunos de los que Sócrates acaba de poner como testigos, huirán de Atenas tras su muerte.

«¿Qué clase de hombre soy?», se pregunta Sócrates en el *Gorgias*, un diálogo que presenta muchos paralelismos con la *Apología*. «Soy —responde— de los que agradecen ser refutados cuando se equivocan, porque

no considera vergonzoso ser refutado.» Pero ¿qué clase de ciudadanos, pueden preguntarse los jueces, son aquellos a los que les gustan estas cosas? ¿Es que la refutación es políticamente más noble que la enseñanza y la duda más noble que la certeza? ¿Qué ciudad puede sobrevivir si sus ciudadanos hacen gala de su ignorancia? ¿Qué es preferible para una ciudad, tener a sus ciudadanos discutiendo sobre qué sea el coraje —que es lo que hace Sócrates con un grupo selecto de ciudadanos en uno de los diálogos de Platón, el *Laques*— o tenerlos en disposición de dar la vida espontáneamente por ella?

El orgullo impertinente

Hasta aquí ha durado el intento de Sócrates de responder argumentativamente a Meleto. Ahora tocaba, según la costumbre ateniense, dirigirse emotivamente a los jueces. Es lo que éstos están esperando como segundo movimiento de su defensa. Los acusados acostumbraban a llamar a su mujer, a sus hijos e incluso a sus padres, para intentar mover a los jueces no ya hacia la justicia sino hacia la misericordia. Pero Sócrates —acusado de impiedad— no está dispuesto a seguir esta costumbre. Se limita a recordar que tiene tres hijos y que el mayor es aún adolescente, pero no recurrirá a su futura desprotección para dar lástima. Los jueces deben dictar justicia, y esto es lo que les pide. Él, por su parte, se pone en sus manos y en las del dios de Delfos y espera que decidan lo mejor para él y para ellos mismos. Tras estas palabras tiene lugar la primera votación.

El resultado es claro, pero no tan contundente como era de esperar: 281 votos lo consideran culpable y 219, inocente. Esos 219 votos fieles nos permiten preguntarnos cuál hubiera sido el resultado si la estrategia de Sócrates hubiera sido menos provocadora. Jenofonte tiene claro que si se hubiese defendido de otra manera, la votación hubiera sido distinta. Pero Sócrates no es un acusado cualquiera y sus prioridades tampoco son las de un ciudadano cualquiera.

Tras hacer oficial el resultado, los acusadores proponen inmediatamente la pena de muerte. Sócrates tiene la oportunidad de pedir una pena alternativa. Y lo hace. Pero exactamente de la manera que ningún abogado defensor le aconsejaría.

Comienza diciendo que no se esperaba tantos votos a favor y a continuación pregunta: «¿Qué castigo he de padecer por haber renunciado a una vida tranquila y a todo lo que la mayoría aprecia más, como las riquezas, el progreso de los negocios domésticos, el desempeño de cargos públicos? ¿Qué castigo he de padecer por intentar convenceros de que no atendáis a ninguna cosa con más prioridad que a vosotros mismos? ¿Qué pena merezco?».

No hay que descartar que los jueces esperasen algún exabrupto. Lo que no creo que nadie se atreviera a aventurar es que, en lugar de proponer una pena, reivindicara uno de los mayores honores que Atenas podía rendir a los ciudadanos excelentes: vivir el resto de sus días en el Pritaneo a expensas del erario público.

Sócrates ha recordado anteriormente que le había tocado por suerte ser uno de los 50 prítanos que durante un mes vivió en este edificio, uno de los más nobles del ágora. Ahora reivindica su regreso, pero no porque le haya tocado en suerte, siguiendo la azarosa lógica del sorteo democrático, sino porque cree merecer el reconocimiento público de sus méritos. Éste no era un gesto arrogante más. Era toda una afrenta y una clara muestra de impiedad. Es muy probable que de nuevo se despertaran las protestas entre los jueces. Algunos estudiosos han considerado que esta escandalosa propuesta hay que interpretarla como una más de sus famosas ironías. Pero la ironía en política no es una ironía más, especialmente si es de sal gruesa. El que quiera tener éxito en política debe cuidarse mucho de dos cosas: de no criticar nunca directamente a una asamblea (y menos aún a una asamblea formada por los jueces de los que depende su vida) y de no usar una ironía descarnada con los suyos. El sentido de la ironía no es especialmente democrático y por eso las reacciones a la ironía pueden ser incontrolables. En este caso, los más escandalizados fueron los jueces que habían votado a su favor; 80 de ellos cambiaron inmediatamente su voto y de considerarlo inocente, se dispusieron a condenarlo a muerte. Eran hombres con piedad (con una piedad ateniense).

Como si quisiera modular un poco esta impertinencia, Sócrates añade que nunca ha hecho mal a nadie de manera consciente y que no piensa cambiar ahora de proceder y hacerse mal a sí mismo confesando que merece ser castigado por algo de lo que se considera inocente. No sabe si la muerte es un mal o un bien, pero sí sabe que la cárcel o el destierro son un mal. No se imagina a sí mismo ni llevando una vida errante de ciudad en ciudad, lejos de Atenas, ni cambiando sus hábitos. Si sus conciudadanos se han enemistado con él por su conducta, también se ganará muchas enemistades en cualquier otro sitio. A sus años, no puede elegir la vida del vagabundo. Quizá algunos piensen que podría llevar una vida retirada viviendo discretamente en otro lugar de Grecia, pero él —insiste en ello— no puede condenarse a sí mismo al silencio. Callar sería desobedecer al dios.

La *enkrateia*, de nuevo

«No hay mayor bien para el hombre que reflexionar cada día sobre su vida y sobre todo aquello que vosotros me habéis oído hablar, examinándose a mí mismo y examinando a los demás, porque vivir sin examinarse a sí mismo no es vivir.»

Es difícil sobrevalorar la importancia que estas palabras han tenido en la conformación del imaginario psicológico, poético y moral de Europa. Es propio de un espíritu noble acogerlas con admiración, pero eso no significa que sea fácil reflexionar sobre uno mismo. Ni tan siquiera es fácil quedarse en silencio con uno mismo.

La experiencia del aislamiento del entorno y de la concentración en uno mismo es difícil, cansa y no garantiza resultados satisfactorios, ya que con frecuencia no tenemos nada que decirnos. Respecto a uno mismo, el descuido es siempre lo más fácil, por eso es tan cómodo dejarse llevar por el flujo y reflujo de las opiniones dominantes y los estímulos circundantes. Algunos psicólogos hablan de la observación de uno mismo como del *brain's default mode*. Nuestra alma se encuentra más cómoda yendo de un sitio para otro sin pararse mucho tiempo en ningún lugar, adaptándose a las impresiones circundantes y variando su propia topografía que concentrándose en un punto intentando permanecer en él o recogiéndose en sí misma. Mantenerse en silencio durante quince minutos, reflexionando, es un esfuerzo que no se le puede pedir a cualquiera de buenas a primeras. Exige un aprendizaje del ensimismamiento, una habituación de la voluntad a la resistencia a la distracción, una sujeción de la propia mente que se niega a vagar sin domicilio fijo. Este aprendizaje es esencial para la filosofía porque sólo podemos poseer de ella aquello que hemos pensado cada uno de nosotros para darle nuestro asentimiento íntimo.

Según Plutarco, Sócrates acostumbraba a animar a sus conciudadanos a que se ocupasen menos de sus asuntos mundanos y más de su alma, porque al priorizar los primeros, se comportaban como quienes, con tal de lucir un calzado bonito y llamativo, aceptan destrozarse los pies. Lo

importante, nos viene a decir, es cuidar de los pies, no del calzado. Esta conciencia clara de lo importante y la capacidad para prestarle una atención prioritaria es la *enkrateia* o dominio de sí.

Kratos significa poder, soberanía, autoridad. La *enkrateia* es exactamente eso: la soberanía sobre uno mismo. La capacidad para asumir responsablemente la propia vida, el fortalecimiento del *autós*. Su opuesto es la *akrasia*, la incapacidad para seguir el rumbo que nos marcamos, por eso se confunde con la incontinencia infantil (*Leyes*). El *akratés* es el que afirma que quiere una cosa y hace la contraria. De esta manera la *enkrateia* se nos presenta como la principal virtud, puesto que sin ella es imposible ninguna otra. No hay que descartar que este término, como sustantivación del adjetivo *enkrates* (fuerte, poderoso), fuese una creación socrática.

Quien depende de sí mismo «está preparado para alcanzar la mejor vida, mientras que el que se deja llevar por el capricho, está condenado a vagar de aquí para allá, desorientado (*Menexeno*). La *enkrateia* es la victoria sobre nosotros mismos, que es, «de todas las victorias, la primera y la mejor, mientras que ser vencido por sí mismo es, de todas las derrotas, la peor y más vergonzosa» (*Leyes*). El reto que nos lanza Sócrates con la *enkrateia* es el de liberarnos de los malentendidos sobre nosotros mismos.

Él sabe vivir en medio de la multitud viviendo para sí mismo, preservando en medio del bullicio callejero un ámbito de soberanía interior, de manera que nada externo parece que puede sacarlo de sí. Recordemos que Alcibíades en el *Banquete* nos lo muestra ensimismado, aislado de todos los demás, en medio de un campamento militar, y que yendo en compañía de Aristodemo a casa de Agatón se detiene de repente y se queda rezagado, porque caminaba concentrado en sí mismo. Según Aristodemo, tenía este comportamiento con frecuencia. «A veces —dice— se aparta y se queda plantado allí donde se encuentra.» Cuando está así, se desentiende de todo, excepto de sus propios pensamientos. Sus amigos saben que en estas situaciones hay que dejarlo tranquilo hasta que se reintegre en el grupo. Nada sabemos de lo que pensaba en estas circunstancias.

Lo que Sócrates nos está mostrando es la posibilidad de vivir cerca de nosotros mismos. Lo más fácil es no hacerlo, no oponer ninguna resistencia interior a nuestra dependencia del flujo de las cosas externas y dejarse arrastrar por las inercias que nos llevan de aquí para allá, fuera de nosotros mismos. La *enkrateia* es el reto de embridar la propia vida. Pero la vida de Sócrates nos muestra también los riesgos asociados a este ejercicio, porque

parece que no puede llevarse a cabo en el anonimato. La primera manifestación de la *enkrateia* es la más visible: la del dominio del cuerpo. Nadie posee su cuerpo sólo para sí mismo. No lo hacemos nuestro sino a medida que va dejando de ser de los demás. Decir «mi» cuerpo sabiendo lo que se dice es ya una afirmación de la *enkrateia*.

Una vez que ha dicho que merece ser mantenido en el Pritaneo, Sócrates ha perdido todas las posibilidades de que el jurado se tome en serio su propuesta de pena alternativa. Ya no puede calmar los ánimos que él mismo ha soliviantado. Lo intenta de todos los modos diciendo que, como no tiene dinero, podría ofrecer una mina de plata. Era una cantidad ridícula como contrapartida a una pena de muerte, por eso algunos de sus amigos presentes, como Critón, Critóbulo, Apolodoro y el mismo Platón, se apresuran a presentarse como garantes de una multa considerablemente mayor, de 30 minas. En condiciones normales los jueces como mínimo la hubieran tomado en consideración. Pero ya es demasiado tarde. Sócrates se ha ganado sus susceptibilidades a pulso. Esto es sumamente importante porque, si era posible el respaldo de sus amigos, entonces siempre hubo una alternativa real a la pena de muerte.

Tras el recuento definitivo, el magistrado real le comunicó oficialmente el resultado: 360 votos a favor de la pena de muerte y 140 en contra; 80 jueces que en la primera votación lo habían considerado inocente ahora eran partidarios de condenarlo a muerte. Éste es el resultado de la intervención de Sócrates. Pero él no parece impresionado por un giro tan notable. Aprovechó la oportunidad que le ofrecía el magistrado real para hablar y se dirigió en primer lugar a los jueces que lo habían condenado y, después, a los que habían votado por su absolución.

A los primeros les dedica un último comentario irónico, poniendo una guinda ácida a toda la mordacidad que ha venido mostrando. No teníais por qué precipitaros condenándome a muerte, les dice, porque a mi edad ya está muy cercano el final de mis días. Después, volviendo a hacer uso de una altanería que ya resultaría exacerbante, les asegura que si hubiese querido, hubiera salido absuelto, porque posee recursos retóricos más que suficientes para ello, «pero prefiero morir defendiéndome como me he defendido que vivir después de haberme arrodillado ante vosotros». Lo difícil no es evitar la muerte, lo difícil es vivir avergonzado, dice. O sea: ha decidido sacrificar

su vida a Apolo, aunque con ello tenga que mostrarse irrespetuoso con las leyes de la ciudad. Podríamos aceptar, pues, que tiene un altísimo sentido de la piedad, pero es una piedad tan peculiar, la suya, que no sirve como ejemplo para una ciudadanía democrática. Su reivindicación del sentido de la vergüenza no acompaña, como en el mito de Protágoras, a la justicia democrática, sino que se le opone. Su vergüenza es una desvergüenza democrática.

Por último, Sócrates se dirige a los que han votado a su favor. Quiere dedicarles unas palabras (*dialegesthai*) y unos mitos (*diamythologein*) para exhortarlos a que estén llenos de esperanza con respecto a la muerte. No puede haber nada malo para un hombre bueno, ni mientras vive ni después de muerto, puesto que los dioses no se desentienden de sus asuntos.

Comienza haciéndoles una confidencia: su daimon ha estado callado, por lo tanto, puede interpretar que no se ha opuesto a nada de lo que ha dicho o hecho. Ésta es para él la prueba de que ha obrado bien y de que nada de lo que le espera puede ser verdaderamente un mal.

La muerte —recordemos estas palabras en la lectura del *Fedón*—, o bien supone la pérdida de toda sensación o bien es un tránsito a otro lugar (una *metoikesis*, es decir, un cambio de domicilio). Si perdemos nuestros sentidos, no debemos temer nada, porque estar muerto sería como dormir por tiempo indefinido, sin que ninguna pesadilla venga a perturbarnos. Si esto es lo que ocurre, la muerte sería un bien y la eternidad podría ser vista como una larga noche no enturbiada por molestia alguna. Si es un tránsito (una *metoikesis*), tampoco hay nada que lamentar, porque iríamos al lugar donde se encuentran los que han muerto antes que nosotros y podríamos contar con la compañía de los grandes hombres del pasado. ¿Qué perspectiva mejor puede haber para Sócrates? Dispondría de toda la eternidad para dialogar con ellos y ver quiénes son verdaderamente sabios y quiénes creen serlo, pero no lo son. Y nadie podría condenarlo por ello.

«No perdáis la esperanza —les dice a sus partidarios—, porque ningún mal aguarda al hombre de bien, ni en esta vida, ni después de su muerte; y los dioses nunca se despreocuparán de él.» Añade que no guarda ningún resentimiento ni contra sus acusadores, ni contra los que lo han condenado. La prueba es que quiere pedirles a todos un último deseo: «Cuando mis hijos crezcan, llamadles la atención y dadles la tabarra, como yo os la he dado a vosotros, si veis que prefieren las riquezas a la virtud, o si se creen ser alguien sin ser nada; no dejéis de sacarles los colores, si no atienden a lo

que deben atender, y creen ser lo que no son. Si obráis así, me habréis hecho justicia. Pero ya es hora de retirarnos, yo para morir, vosotros para vivir. ¿Quién tendrá más suerte, vosotros o yo? Eso nadie lo sabe, excepto Dios». Se ha dirigido a todos, también a los que han votado contra él, reconociendo así que todos son educadores de los jóvenes. De nuevo nos encontramos en la *Apología* con algo más que las palabras de Sócrates: nos encontramos con el nacimiento de nuestro propio imaginario en la poesía de Platón.

Espero que ningún lector me considere irrespetuoso si recuerdo a continuación al último ejecutado legalmente en Illinois en una silla eléctrica, el 24 de agosto de 1962. Sus últimas palabras fueron: «Ha llegado la hora de la partida y se nos presentan dos caminos. Yo voy hacia la muerte y vosotros hacia la vida. Sólo Dios sabe qué es mejor». El reo se llamaba James Dukes y había sido condenado a muerte por haber matado a un policía. No quiso hacer ninguna confesión pública, pero dejó una copia de la *Apología de Sócrates* para los periodistas. «Todo el mundo —decía Friedrich Schlegel— ha encontrado en Grecia lo que estaba buscando. Especialmente a sí mismos.»

El término, *metoikesis*, volverá a ser utilizado por Sócrates en el *Fedón*. Etimológicamente significa algo así como «cambio de residencia» y por lo tanto supone que en este mundo somos simplemente personas en tránsito, colonos, *metoikoi*. Esta palabra invita a imaginar que el verdadero hogar de nuestra alma se encuentra allá a donde emigramos. «Si el cielo es nuestra nación —preguntará siglos más tarde Calvino—, ¿qué puede ser la tierra sino un lugar de exilio?» (*Meditación de la vida futura*). Pero en la *Apología* no se asegura que así sea. Sócrates propone esta posibilidad a la imaginación de sus oyentes como un mito y una esperanza, porque la *enkrateia* también necesita de sus propios encantamientos.

Ante sus jueces, como acabamos de ver, ha reconocido que no sabe qué puede ser la muerte, pero lo importante para el Sócrates de la *Apología* es la voluntad de estar dando sentido a su vida hasta en el último suspiro. Ese último suspiro será, de hecho, el que le acabe completando el sentido de su biografía. Sócrates sabe que la aceptación tranquila de la muerte es uno de los signos de una vida honesta. Y si al hombre honesto no le daña el miedo a la muerte, ¿qué puede dañarlo? Sólo el que no teme a la muerte es de verdad libre. La liberación del miedo a la muerte es una de las condiciones de posibilidad de la *enkrateia*.

Bajo esta perspectiva, el *enkratita* sería aquel que a las puertas de la muerte elegiría, si pudiera, repetir cada detalle de su vida.

De la polis a las ideas

El lector de la *Apología* acaba su lectura con la sensación de que ha asistido a algo grande. Algunos filósofos, como Maier, han hablado incluso del «evangelio de Sócrates». Efectivamente, la *Apología* tiene algo de evangelio, en tanto que puede considerarse el acta fundacional de algo de lo que a los europeos nos gusta considerarnos herederos. Las discrepancias entre los lectores comienzan cuando queremos concretar ese «algo», pero la capacidad de seducción literaria de Platón es tan grande que incluso los que realizan lecturas opuestas pueden compartir el reclinatorio de la admiración a Sócrates. A Sócrates lo hemos admirado mucho. Quizá no lo hayamos comprendido tanto. El incienso siempre contribuye a desdibujar los perfiles de los héroes, especialmente de los héroes intelectuales.

Pero el hecho indudable es que nuestro héroe ha sido declarado culpable por la ciudad democrática de Atenas tras un juicio justo, y eso nos exige a nosotros, si somos demócratas, alzarnos del reclinatorio para intentar entender la naturaleza exacta de las relaciones entre la ciudad —especialmente la democrática— y la filosofía.

En mi opinión, Platón entendió que Atenas tenía poderosas razones para defenderse de la corrosiva presencia de Sócrates. En él creyó encontrar al chivo expiatorio sobre el que hacer recaer la responsabilidad de su propia decadencia. Pero Platón sabe también que Sócrates podría proporcionar a los atenienses la posibilidad de reaccionar contra su postración. El regreso al pasado es imposible y la cicuta no es un viático a los tiempos de Maratón. La corrupción de los jóvenes, la interrogación sobre los dioses y el mensaje a favor del cuidado autónomo del alma ya han tenido lugar y no se pueden ignorar las semillas que ya están germinando en las almas de los atenienses. Sócrates ha abierto una vía de acceso —que ya no podrá ser cerrada— a uno mismo que no está mediada por las instituciones democráticas, sino por la necesidad de coherencia personal. La labor filosófica de Platón es cuidar del crecimiento de estas semillas.

Podríamos ver a Sócrates como el Edipo que ha dado la respuesta fatal al enigma de la esfinge: «el hombre». No ha dicho «el ateniense», sino «el hombre». Y de esta manera la ciudad se ha quedado sin la esfinge protectora de sus vías de acceso. Pero, al mismo tiempo, con la respuesta «el hombre» ha tenido lugar el nacimiento de la filosofía. En el momento en el que Sócrates/Edipo ha pronunciado «el hombre», han comenzado a desmoronarse las murallas de la polis, que eran la gran protección que el hombre antiguo había construido para salvaguardar su identidad política.

«Tu suerte —le dice el adivino Tiresias a Edipo— ha sido descifrar el enigma que te ha perdido.» Esto es también lo que le dice Platón a Sócrates: has descifrado el enigma de Apolo y eso es lo que te ha conducido a la cicuta.

Mientras Atenas decae, la historia continúa. Por eso son necesarios nuevos dioses. A esta descomunal empresa está dedicado el gran proyecto filosófico de Platón. Su éxito ha sido tan notable que seguimos creyendo en los dioses que nos entregó en sus diálogos: la autonomía, el alma, el cuidado de sí, la virtud, el bien, el diálogo, la belleza, la bondad, la justicia, las ideas, eros, la inmortalidad... porque todos tenemos experiencia de su fuerza creadora entre los hombres. Nietzsche decía que el cristianismo es platonismo para el pueblo. ¡Claro! ¡Y el humanismo! ¡Y la Ilustración! ¡Y el marxismo! Toda aquella ideología que acepte una idea superior a la que los mismos dioses deben obediencia, es, estrictamente hablando, platonismo.

El mensaje último de los textos platónicos pudiera ser semejante a éste: la polis ha muerto. Tengamos fe en las ideas. La naturaleza sigue, pero no importa, porque el idealismo tiende, parece que de manera natural, a la idolatría, de la misma forma que la filosofía tiende siempre hacia el sacrilegio. Sócrates fue el hijo de un escultor y nos gustaría verlo a él también como un artista plástico cuya obra maestra fue Platón. Pero vistos sus fracasos con Alcibíades y otros, quizá sea Sócrates la gran obra del magistral artista plástico que fue Platón. Si la ciudad de Atenas acabó erigiéndole una estatua, debemos tener presente que entre el pueblo y el héroe siempre hay un cantor (un poeta). El poeta, a diferencia del cronista, sabe dotar de atractivo a las causas finales.

Por eso seguiremos necesitando de ideologías que hagan el platonismo accesible al pueblo al menos hasta que un nuevo Platón nos entregue a la fe de nuevos dioses. Platón fue un gran filósofo porque ha sido el más grande

de los profetas: nos ha habituado a dirigir nuestra esperanza hacia lo que puede amarse, las ideas, que están, por supuesto, en las antípodas de la naturaleza. Las ideas, podríamos decir también, han venido a sustituir a la ley antigua en su función de ocultarnos la naturaleza. Al amar las ideas, decoramos el mundo, lo hacemos nuestro.

La Antigüedad creía en la polis; nosotros, gracias a Platón, creemos en nuestras ideologías, que nos permiten confiar (y aquí se encuentra lo esencial del platonismo para el pueblo) que el pensamiento no solamente puede comprender la naturaleza, sino también corregirla. Gracias a Platón seguimos creyendo en milagros.

Ante la biografía de Edipo, Nietzsche se pregunta, en *Más allá del bien y del mal*, a qué obedece la voluntad de verdad y si no será esta voluntad el auténtico rostro de la esfinge. «Suponiendo que nosotros queramos la verdad: ¿por qué no, más bien, la no-verdad?» La respuesta es simple: porque somos platónicos.

Tras la muerte de Sócrates, Platón se negó a seguir filosofando en el ágora y se retiró a las afueras de la ciudad, a la Academia, dejándonos a nosotros la presencia literaria de Sócrates. Quizá lo tuvo que hacer porque se vio a sí mismo como uno de los jóvenes pervertidos por Sócrates, pero lo indudable es que la Academia es la filosofía en retirada. O mejor dicho, es la filosofía provisionalmente en retirada, porque cuando más medró la filosofía en Atenas fue con la derrota de la democracia periclea.

V
EL *CRITÓN*

La nave de Delos como metáfora

Una vez dictada la sentencia, Sócrates fue conducido directamente a la cárcel. Apolodoro, que era un hombre sencillo que sentía un gran aprecio por él, le dijo, mientras iba de camino: «Lo que más me cuesta soportar es verte morir injustamente». Sócrates le preguntó sonriendo: «Entonces, ¿preferirías verme morir justamente?».

La cárcel era un pequeño edificio que se encontraba próximo al lugar donde se había desarrollado el juicio. Estaba dirigida por una junta elegida por sorteo conocida con el nombre de «los once». Normalmente los condenados a muerte permanecían allí uno o dos días. Pero Sócrates tuvo que esperar alrededor de un mes para que se cumpliera la sentencia. El retraso —casi no podía ser de otra manera— tenía un motivo piadoso. Cada año los atenienses enviaban a Delos una nave, considerada sagrada, que conmemoraba la expedición de Teseo a Creta y su victoria sobre el Minotauro, gracias a la cual Atenas se liberó de un tributo humano de siete parejas de jóvenes que debía pagar periódicamente al rey Minos. Mientras la nave estaba fuera, la ciudad debía mantenerse pura y no se podía ejecutar ninguna pena capital. Había que respetar la conocida como «tregua sagrada».

Plutarco dice en la *Vida de Teseo* que la nave era conocida como «la triakóntoros», porque tenía treinta remos, y que los atenienses la conservaban sustituyendo sus partes envejecidas o desgastadas por otras nuevas y bien ajustadas. «Retiraban las cuadernas a medida que se pudrían y las reemplazaban por otras de madera más resistente.» Los filósofos la hacían servir como ejemplo cuando discutían sobre el cambio, porque no estaba claro si continuaba siendo o no la nave de Teseo. Es sugerente imaginar que toda la prolija discusión que desarrolla Sócrates sobre el alma en el *Fedón* tiene como fondo simbólico esta nave.

Los filósofos posteriores han vuelto reiteradamente sobre la imagen de la triakóntoros. Hobbes, Locke, Leibniz, Hume están entre ellos.

En el Libro II de su *Ensayo*, Locke desarrolla una teoría de la identidad personal que no requiere de la inmaterialidad del alma. Él no considera imprescindible tener un alma espiritual para ser religioso o llevar una vida moral. «Todos los grandes fines de la moralidad y de la religión pueden fundamentarse bien sin las pruebas filosóficas de la inmaterialidad del alma.» La cuestión era para él tan importante que en la segunda edición del *Ensayo* añadió un nuevo capítulo, titulado «De la identidad y la diversidad», para desarrollar su pensamiento. La continuidad de la misma vida —dice— es lo que nos permite hablar de identidad personal en el caso de los seres vivos. El hombre es una persona, un ser inteligente que puede conocerse a sí mismo como el mismo ser pensante en diferentes momentos y lugares. No necesita suponer una identidad inmutable de sí mismo para reconocerse como él mismo. Es decir, no necesita ser el mismo para considerarse él mismo. De la misma manera que un calcetín puede ir remendándose sin dejar de ser nunca nuestro calcetín, aun cuando haya sido rehecho de arriba abajo, nunca dejamos de saber quiénes somos aun cuando nuestro ser sea cambiante. Leibniz recuperó esta cuestión en los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* y Hume en su *Tratado de la naturaleza humana*. Posteriormente la paradoja del barco de Teseo ha adquirido una gran variedad de desarrollos, porque la pregunta de si un objeto se reduce o no a la suma de sus partes, tiene diversas respuestas posibles según tengamos en cuenta o no su función y, en el caso de las personas, su biografía (la continuidad en el relato de nosotros mismos) y los fines que la orientan. Pero si en el alma no hay nada inmutable, ¿qué es entonces lo que hay en ella de inmortal?

En el *Fedón* se nos cuenta que la nave estaba dispuesta para levar anclas el día anterior al juicio de Sócrates y, por lo tanto, podemos suponer que zarparía durante el proceso. El hecho tiene su importancia simbólica, porque sugiere que la tutela de Apolo sobre Sócrates se mantiene durante el tiempo que transcurre de su sentencia a su muerte.

«Ésta es la nave —comenta Fedón— en la que, según dicen los atenienses, Teseo llevó a Creta a las siete parejas del tributo. Los atenienses hicieron entonces el voto a Apolo de que si se salvaban, enviarían todos los años una nave en peregrinación a Delos. Tienen la costumbre de mantener la ciudad pura durante el tiempo que dura el viaje y por eso no ajustician a nadie hasta que la nave vuelve a Atenas. Y esto, según sean los vientos, puede llevar mucho tiempo. La peregrinación comienza una vez que el

sacerdote de Apolo corona la popa de la nave; y esta ceremonia, como digo, era la que casualmente se había celebrado la víspera del juicio. Por esta razón fue mucho el tiempo que pasó Sócrates en la prisión desde su sentencia hasta su muerte.» Durante todo este tiempo sus amigos y familiares podían visitarlo libremente, pero él tenía su libertad de movimiento limitada por unos grilletes que le sujetaban los pies. A lo largo de estas visitas, hubo tiempo más que suficiente para sobornar al carcelero y urdir un plan de fuga. ¿Quizá las autoridades de Atenas estaban dispuestas a hacer la vista gorda? En el mismo *Critón* hay varios indicios que lo sugieren. Temiéndose que Sócrates pudiera poner algún pero a este plan, sus amigos comisionaron al más leal de todos, Critón, para que fuera a verlo e intentara vencer sus posibles objeciones. La perspectiva de Platón sobre este encuentro está recogida en el *Critón*.

También Jenofonte habla en su *Apología* de este plan y dice que Sócrates se negó a secundarlo porque no conocían algún lugar fuera del Ática que fuera inaccesible a la muerte.

Al leer el *Critón* sospechamos que Sócrates ha recuperado delante de su mejor amigo la prudencia que tanto le ha faltado en la *Apología*. Las razones del cambio pueden deberse a que Platón quiere dirigirse a los que son como Critón, es decir, personas decentes, con gran sentido de la amistad, preocupados por obrar bien y llevar una vida política adecuada… Para quien quiera ser un buen ciudadano sin necesidad de ser filósofo, el texto de referencia es el *Critón*.

En el *Eutifrón* e, incluso, en la *Apología*, el Sócrates de Platón actúa como filósofo, es decir, como una persona preocupada por la búsqueda de la verdad, sin atender a otras consideraciones, por ejemplo la de si la verdad ha de ser o no consoladora o si la verdad filosófica puede entrar en litigio con las convicciones fundamentales de la patria. En el *Critón* la interpretación es mucho más sencilla: se nos narra la fábula moral de un ciudadano íntegro que, precisamente porque es un filósofo, asume plenamente su condición de ciudadano y de persona honesta. Para el Sócrates del *Critón*, nuestros deberes como hombres que viven en comunidad con otros hombres comprometidos moralmente con la salud común, son sagrados. La salud de los lazos colectivos de copertenencia ha de ser preservada si queremos afirmarnos como ciudadanos de una ciudad que aspire a la nobleza.

La altanería que Sócrates ha puesto de manifiesto en repetidas ocasiones ante el tribunal de justicia, ahora se convierte en docilidad. En la *Apología*, se ha presentado como el portador de una misión que le ha encomendado Apolo. En el *Critón*, Apolo ha decidido ya su muerte, y su misión parece reducirse a bien morir. El *Critón* es el diálogo del filósofo que tras haberse afirmado retadoramente como filósofo ante la ciudad, ahora se afirma como amigo ante los ciudadanos de Atenas y somete su orgullo a los dictados de la ley. El deber absoluto de servicio al dios se convierte ahora en deber absoluto de obediencia a la ley. La insolencia ha dejado paso al drama. No nos imaginamos a los jueces protestando por las palabras de Sócrates en el *Critón*. Pero no debemos ignorar que el Sócrates del *Critón* no vive en la espontaneidad de la ley, sino en la reflexión filosófica sobre la ciudad. Se ha preguntado ya qué es la ley. Y con la ley ocurre como con la fe, quien se pregunta si cree, ya ha comenzado a dudar.

Critón tenía la misma edad que Sócrates, era de su mismo demos, había sido su amigo desde la infancia y uno de sus primeros seguidores. Lo apreciaba tanto, que animó a su hijo Critóbulo a seguir los debates socráticos. La tradición lo presenta como un rico propietario agrícola, que cultiva trigo, olivos y viñas y siempre está dispuesto a ayudar a sus amigos. Era un hombre práctico que en los momentos de turbulencias era capaz de sobreponerse al dolor y la confusión para resolver los problemas concretos. En el juicio de Sócrates fue uno de los pocos que se prestó a ofrecerle dinero para que pudiera presentar una pena alternativa a la de Meleto. Ahora intentará convencerlo de que salve la vida y huya de Atenas. Sus argumentos son emotivos, pero no consiguen hacer mella en Sócrates. Al día siguiente se encargará de que uno de sus criados acompañe a Jantipa a su casa y será el único que ayude a su amigo en su último baño. Será él también el receptor de su último consejo y el que, finalmente, le cierre los ojos y la boca. Una enciclopedia bizantina de la Antigüedad tardía, la *Suda*, asegura que tras la muerte de su amigo, escribió una *Apología de Sócrates*. Si fue así, hemos de lamentar que no nos haya llegado ni una frase de la misma.

El diálogo entre Sócrates y Critón nos ofrece detalles de gran colorido sobre la relación entre ambos. Se trata de un texto entrañable en el que Platón consigue hacernos intimar con sus confidencias. Critón había llegado a la cárcel al alba y al encontrarse con su amigo aún durmiendo, espera a su

lado hasta que despierta, momento en que tiene lugar la siguiente conversación:

—¿Qué horas son éstas, Critón, no es aún muy temprano?

—Sí.

—¿Cómo de temprano?

—Está clareando.

—¿Y te ha dejado pasar el carcelero?

—Después de tanta visita, ya tenemos confianza, y él me debe algún favor…

—¿Desde cuándo estás aquí?

—Desde hace un rato.

—¿Y por qué no me has despertado enseguida, en vez de esperar ahí sentado?

—¡Por Zeus, Sócrates! A mí no me apetecería estar sin pegar ojo en una situación como la tuya. Además estabas durmiendo a pierna suelta. ¡Cómo te iba a despertar! Muchas veces he envidiado tu forma de ser, pero ahora, en estas circunstancias, tu comportamiento es asombroso.

—Tengo edad suficiente, Critón, como para no enfadarme porque las cosas lleguen a su fin.

—No todos los de tu edad se comportan como tú en situaciones semejantes.

—Así es, pero, dime, ¿por qué has venido a estas horas?

—Porque traigo malas noticias, Sócrates. Sabiendo cómo eres, no sé si serán malas para ti, pero para mí y tus amigos, son las peores.

—¿De qué se trata? ¿No habrá llegado ya la nave de Delos que anuncia mi muerte?

—Aún no, pero los que vienen del cabo de Sunión aseguran que no tardará mucho. Hoy mismo estará aquí, y mañana deberás morir, Sócrates.

—¿Y qué le vamos a hacer? ¡Que sea lo que dios quiera! Pero me extrañaría que llegase hoy.

—¿Por qué dices eso?

—Porque yo tengo que morir, ¿no es así?, al día siguiente de la llegada de la nave…

—Así dicen los entendidos.

—Yo creo que llegará mañana. Acabo de tener un sueño premonitorio. ¡Has hecho bien en no despertarme!

—¿De qué trataba ese sueño?

—Soñé que una hermosa mujer, vestida de blanco, se acercaba a mí y me decía: Sócrates, al fértil país cuyo nombre es Ftía irás en el tercer día.

—¡Qué sueño más raro!

—Pero para mí, cargado de significado.

—¡Ya me lo imagino! Pero, desconcertante amigo, hazme caso, por favor, y sálvate. Tu muerte no supondría para mí únicamente una desgracia, perdería también el mejor amigo que se puede tener.

Con ningún otro de los seguidores de Sócrates tiene Platón esta delicadeza. De hecho, a más de uno lo ignora completamente a lo largo de su obra. El caso más notable es el de Jenofonte. Quizá nunca consideró a Critón un verdadero competidor por el legado de Sócrates. Lo cierto es que este texto transmite algo que va más allá del mero documento para convertirse en un sincero homenaje a una amistad.

Critón ya espera que Sócrates le presente algún pero al plan de fuga, por eso ha venido con varios argumentos preparados para convencerlo. El primero es que la salvación aún es posible; el segundo, que si Sócrates muere, él se quedará sin un amigo absolutamente irreemplazable y, el tercero, que nos dice mucho sobre el carácter de Critón, es que si muere, muchos le echarán en cara que no haya querido salvarlo por no gastar dinero. Y él, que es un ciudadano honorable de Atenas, no quisiera, de ninguna manera, dar la imagen de que aprecia más a su dinero que a sus amigos. La mayoría de los atenienses no se creerá que habiendo podido salir de la cárcel y burlar al verdugo, haya preferido la muerte.

Como era de esperar, lo que opine la mayoría le importa poco a Sócrates. Él nunca ha tenido en cuenta, a la hora de valorar un argumento, cuánta gente lo respalda, sino su consistencia, su valor de verdad. Además ahora resulta que los que gustosamente no cumplirían la sentencia de muerte que han dictado los jueces, son los ciudadanos de Atenas. Sócrates está dispuesto a actuar como un héroe de la ley, yendo más allá que la propia ciudad en defensa de la misma.

Vivir bien es más importante que vivir

> —Tu situación actual —le hace observar Critón a Sócrates— es la prueba de que la mayoría tiene mucho poder.
>
> —Estaría bien —le objeta Sócrates con un argumento que pone en cuestión la racionalidad de la democracia— que la gente pudiera ocasionar los males más grandes, porque en ese caso, también podría producir los mayores bienes. Eso estaría muy bien. Pero la gente no hace nada de eso, porque no tiene autonomía para actuar ni prudente ni imprudentemente, sino que actúa como le dicta el azar.

Critón no está para estas sutilezas. Lo único importante para él es que su amigo está a punto de morir y hay una manera fácil de evitarlo. Por lo tanto, lo razonable es seguirla. Sócrates debe hacerle caso y huir, sin preocuparse de cuánto habrá costado el plan de fuga. «La verdad —puntualiza el siempre práctico Critón— es que tampoco es mucho el dinero que quieren recibir algunos para hacer la vista gorda y así poder sacarte de aquí.» Además hay varias personas dispuestas a colaborar económicamente, como Simias de Tebas y Cebes. Así que si Sócrates teme perjudicarlo a él escapándose de la cárcel, se puede contar con la ayuda de los extranjeros.

Según el *Fedón*, Simias y Cebes fueron discípulos del pitagórico Filolao. Pero tenemos tan pocos datos sobre ellos que nos resultan bastante enigmáticos. En este momento son jóvenes, disponen de elevados recursos económicos y están dispuestos, como acabamos de ver, a sufragar el proyecto de evasión. Parece que ambos escribieron diálogos filosóficos, especialmente Simias, cuyo arte retórico es alabado por Sócrates en el *Fedro*. Son la prueba de la relación de Sócrates con los círculos pitagóricos y, por lo tanto, de que la ignorancia socrática no se debe a su falta ni de conocimientos filosóficos ni de relaciones filosóficas. Es curioso que Critón no mencione a Platón entre los dispuestos a colaborar con la evasión. Pudiera ser que resaltando su propia ausencia, Platón quiera hacer suyo el respeto de Sócrates por las leyes… ¿o quizá es el único discípulo que cree que Sócrates debe morir?

Critón le insiste a Sócrates que en muchas ciudades están dispuestos a recibirlo con los brazos abiertos. ¿Cómo se ha olvidado de que Sócrates ha asegurado ante el jurado que no se ve en condiciones de filosofar fuera de Atenas? Lo que podemos decir es que, tanto el *Critón* como el *Fedón*, son posibles porque muchas de las cosas que Sócrates ha dicho ante los jueces no se recuerdan. En el *Fedón* no se recuerdan sus dudas sobre el más allá; en el *Critón*, y de manera clamorosa, se ignora su actitud ante los jueces, que son la representación de la ley.

Sócrates escucha en silencio y así Critón puede desarrollar, aunque un tanto desordenadamente, el resto de sus argumentos. Si no huye, le dice, se está traicionando a sí mismo, pues contribuirá al triunfo de sus enemigos y traicionará a sus hijos, a los que, «pudiéndolos criar y educar, los abandonará y por su culpa quedarán en manos del azar, expuestos a los peligros de la orfandad. O bien no hay que tener hijos o, si se tienen, hay que apoyarlos en su crianza y educación. Tú has elegido lo más fácil. Pero debes hacer lo que haría un hombre bueno y con coraje, especialmente si defiende que nada le interesa más que la virtud». «Me da vergüenza —continúa— pensar que la gente pueda creer que todo este asunto ha sido gestionado de manera cobarde por nuestra parte.» «¡Déjate persuadir!», le pide entrañablemente a su amigo.

Sócrates acoge con desconcierto esta avalancha verbal. Encuentra las palabras de su amigo cargadas de emotividad y de buenas intenciones, pero poco sensatas. Él no actúa guiado por las emociones: «Yo, no ahora, sino desde siempre, soy partidario de no prestar atención más que a aquella razón que, al razonarla, me parece la mejor». Así que propone someter a un análisis racional los argumentos de Critón, para ver si son dignos de ser obedecidos. Si encuentra una razón sólida para la huida, la seguirá… siempre y cuando no haya una razón mejor que le aconseje quedarse en la cárcel. No manipulará los argumentos en función de sus intereses —que es de lo que lo ha acusado Aristófanes—, sino que someterá su vida al dictado del mejor argumento.

Según el Sócrates del *Gorgias*, los sofistas creen que han vencido en un diálogo si han tenido mucho éxito entre el público. Él, sin embargo, no busca victorias democráticas ni tan siquiera entre sus amigos, sino el triunfo del mejor argumento. «Yo no sé —confiesa en este mismo diálogo— presentar en apoyo de lo que digo más que un solo testigo, aquel con quien mantengo la conversación, sin preocuparme de los demás, y tampoco sé

pedir más voto que el suyo; con la multitud ni siquiera hablo.» Esto es, en resumen, lo que le está diciendo a Critón: olvidémonos de lo que puedan pensar los demás y vamos a comprometernos, tú y yo, en la búsqueda de la verdad.

Critón acepta que deben estimarse únicamente las opiniones valiosas, que son las de los hombres sensatos. Un hombre que se dedique a la gimnasia o a la medicina no respeta por igual todas las opiniones, sino que valora más las del especialista, aunque sean contrarias a las de la multitud. Si el gimnasta se deja llevar por la opinión de la mayoría, corre el riesgo de arruinar su salud. Hay que seguir esta misma regla respecto a lo justo y lo injusto, lo feo y lo bello, lo bueno y lo malo. «Entonces, querido amigo —le dice Sócrates—, no debe preocuparnos mucho la opinión de la mayoría, sino la del entendido, cuando tratamos de lo justo y lo injusto, aunque sólo sea uno. Hemos de seguir lo que la verdad misma diga.»

Es cierto que la mayoría tiene en la democracia mucho poder. Esté o no equivocada, es la mayoría y hay que tomarla en serio, porque dicta sentencias. Pero esta objeción, según Sócrates, únicamente debería respetarse en el caso de que vivir fuera más importante que vivir bien. Lo nuestro sólo debe respetarse si está de acuerdo con lo bueno.

> —Si estos principios te parecen correctos, intenta responder a mis preguntas sinceramente.
>
> —Lo intentaré.

Antes de ponerse en manos de la lógica, Sócrates mira hacia atrás, a las muchas horas compartidas con su amigo a lo largo de su vida y a todo lo que han ido acordando juntos en sus muchos debates. Si en algo han coincidido es en que «nunca hay que hacer el mal voluntariamente». Ahora, sean las que sean las circunstancias presentes, este acuerdo antiguo no puede desvanecerse. Los dos son ya ancianos y no pueden comportarse como niños. Diga lo que diga la mayoría, nunca se debe cometer una injusticia, ni hacer un mal, ni responder con un mal cuando se recibe un mal. Hay que estar dispuestos a defender este principio siempre, sin hacer caso a las potenciales amenazas. Sócrates, sin embargo, no es un pacifista. Ha luchado valientemente contra los enemigos de Atenas. Por lo tanto aquí está propugnando lo que podríamos llamar un pacifismo intramuros.

«Procura no decir que sí en contra de tu opinión», le pide a Critón. Sólo debe conceder su acuerdo si acepta sin reticencias las conclusiones que

se van alcanzando, lo que significa que debe someter sus emociones a la fuerza de la lógica. Critón asegura que así lo hará. Sócrates entonces le hace esta pregunta: «Si salimos de aquí sin haber convencido a la ciudad de que hacemos lo que debemos hacer, ¿le hacemos un mal a alguien o no?».

Critón se sorprende. No entiende la pregunta. Así que Sócrates se la reformula de una manera muy gráfica, con unas imágenes que se han hecho inmortales.

Sócrates ante las leyes
o qué significa el patriotismo constitucional

> —Imagínate que cuando estamos a punto de escapar de la cárcel se nos presentaran las leyes y **la comunidad política** y, deteniéndose ante nosotros, nos preguntaran: «Dime, Sócrates, ¿qué te propones hacer? ¿No te das cuenta de que con esta acción estás promoviendo nuestra ruina y la de toda la ciudad? ¿Es que crees posible que pueda subsistir una ciudad si no se respetan sus sentencias?».

¿Qué tendrían que hacer Sócrates y Critón en estas circunstancias? ¿Se atreverían a responder a las leyes que la ciudad ha condenado injustamente a Sócrates?

> —Sí, eso les diremos —responde ingenuamente Critón.

A Sócrates no le cuesta mucho mostrar los límites de esta ingenuidad. Pero antes de entrar a detallar su argumentación, debemos intentar aclarar lo que hay aquí exactamente en juego. Sócrates no está pensando en ninguna ley concreta de la ciudad, sino en el régimen ateniense, en lo que los griegos llamaban *politeia*, que es un término que no tiene traducción directa en nuestro idioma. La expresión que he traducido por «comunidad política» es *tò koinòn tês póleôs*. *Tò koinòn* significa lo comunitario, por oposición a lo particular. Esto común es lo nuestro, aquello en lo que la ciudadanía comulga y con lo que se educa políticamente. La *politeia* (nuestra *politeia*) concede a una comunidad política un estilo, una estética (una sensibilidad), unas ilusiones, una manera de situarse en el mundo e, incluso, una manera de reír, de llorar o de rezar. Cicerón tradujo este sustantivo griego por *res publica*. De ahí que el diálogo que Platón tituló *Politeia* nosotros lo conozcamos como la *República*.

Se cuenta que cuando a Platón le preguntaron en qué consistía la *politeia* de Atenas, remitió a los interesados a las comedias de Aristófanes. Quizá la anécdota sea falsa, pero lo cierto es que los griegos entendían que el lugar natural de la ley no era un código, sino la conducta de los

ciudadanos y no hay duda de que Aristófanes supo mostrar con fidelidad a los atenienses. En este sentido, la grandeza de una polis se medía por el tipo de hombre que era capaz de producir.

La *politeia* es la forma de la ciudad, que recibe la materia del recién llegado para conformarla de acuerdo con los valores políticos. Gracias a ella la gente es un pueblo. Por eso nunca encontramos gente que sólo sea gente, vayamos a donde vayamos, sino —por utilizar la expresión aristotélica— animales políticos. La gente desnuda no existe. Lo que existe es la gente vestida (educada) por una *politeia*. Por eso mismo el *autós* de la auto-nomía es menos autónomo de lo que supone.

Cuando el proceso educativo de la *politeia* se transforma en algo vivido, nos encontramos con lo que Nietzsche llama una «segunda naturaleza», es decir, con la verdad construida políticamente. En un texto de 1867, escrito después de su periodo militar, Nietzsche pone el ejemplo de un soldado de infantería que intenta aprender con dificultades a desfilar llegando a temer que pueda olvidar la manera normal de andar. Pero cuando finalmente hace suyos los gestos militares, «camina tan libremente como antes». Su conclusión es que no hay ninguna posibilidad de acceder a la primera naturaleza si no es partiendo de la segunda. La segunda naturaleza no nos pertenece más que como verdad construida. Pero una vez que se toma conciencia de este hecho se nos abre la posibilidad de una cierta reconstrucción autónoma de nosotros mismos.

La ciudad es la producción política de segundas naturalezas humanas. Helvétius, en esta dirección, defendía en *De l'esprit* que «el arte de formar a los hombres se encuentra, en cualquier país, tan estrechamente relacionado con la forma de gobierno que probablemente no es posible llevar a cabo ningún cambio considerable en la educación pública sin hacerlo en la constitución misma de los Estados». Esto es mucho más importante para el futuro de una ciudad que el número de sus ciudadanos, porque aquí lo que de verdad está en juego es el tipo de hombre que una *politeia* es capaz de producir.

Nosotros diremos que el arte de formar a los hombres expresa su forma de gobernarse a sí mismos. Por esta razón es fácil encontrar respuesta a la pregunta ¿qué hace justos a los hombres? Pero no es tan fácil encontrar respuestas para la pregunta ¿qué hace justa a una *politeia*?

Me atreveré a decir —porque a veces el coraje debe proponerle algunas ideas a la razón para estimular el pensamiento— que la *politeia* es

el arte de hacer bailar a una comunidad política al son de una música que sólo los miembros de esa comunidad creen oír. El hombre, como animal político, es el animal que baila en grupo y, al mismo tiempo, un grupo es el nombre que le damos a los hombres que bailan en la ilusión del mismo son. Lo extranjero es extraño por la sencilla razón de que el de afuera del grupo ve los movimientos de los que bailan, pero no oye la música que los mueve. Desde este punto de vista, el desarraigo (especialmente el filosófico) es el fenómeno humano que nos hace extranjeros de nuestro grupo.

Aunque en el *Critón* se habla de «las leyes», es la *politeia* de Atenas la que está interpelando a Sócrates. Éste es el hecho más importante de este diálogo. Pero como Platón es un irónico fenomenal, pone una nota de color al hacer que la *politeia* interrogue a Sócrates siguiendo el modelo del diálogo socrático. Es decir, la *politeia* ateniense está «socratizando».

El diálogo es muy interesante porque se puede entender como una declaración de amor de Sócrates a Atenas realizada en la intimidad, en presencia de su amigo y en ausencia de los jueces.

Respóndeme, ¿qué tienes contra mí —le pregunta la *Politeia* a Sócrates— y contra la ciudad para intentar destruirme? ¿No he sido yo la que te he dado la vida y no fue gracias a mí por lo que tu padre se casó con tu madre y te engendró? ¿Tienes algo en contra de las leyes referentes al matrimonio?

> —No, nada —contesta Sócrates.
>
> —¿Y contra las leyes que se refieren a la crianza y educación de los niños, que han hecho de ti lo que eres? ¿Acaso no te parecen adecuadas las leyes que aconsejaban a tu padre que te educara en la música y en la gimnasia?
>
> —Sí, eran adecuadas.
>
> —¿Y si gracias a mí has nacido, has crecido y has sido educado, no me perteneces y eres mi sirviente? ¿Es que crees que tienes tú los mismos derechos que yo y que lo que yo hago contigo, tú lo puedes hacer conmigo? Tú no tienes los mismos derechos que tu padre y no le puedes responder cualquier cosa ni revolverte contra él si te ha reprendido o golpeado. ¿Y crees que puedes hacerme a mí lo que no te atreves a hacerle a él? ¿Tú, que dices ocuparte de la virtud, piensas que eso estaría bien? ¿Acaso te crees tan listo que no te quieres dar cuenta de que la patria merece más honor que la madre, que el padre y que todos los antepasados y que a los ojos de los dioses y de los hombres prudentes está en una posición más elevada y respetable que todos ellos y que si está airada hay que intentar calmarla aún más que a un padre? ¿No crees que es necesario o bien convencerla o hacerle caso en todo lo que ella

disponga y que hay que padecer por ella todo lo que haga falta y obedecerla aun cuando imponga castigos, sufrir prisión, o ir a la guerra? Hay que hacer todo esto porque es lo justo, con energía, manteniéndose firme en el puesto, sin retroceder ni abandonar. Lo mismo en la guerra que en la cárcel que en cualquier otro sitio, hay que hacer lo que la ciudad y la patria ordena o, en caso contrario, convencerla para que actúe con justicia. Si es impío maltratar a una madre o a un padre, mucho más impío es maltratar a la patria. ¿Te parece justo lo que pretendes hacer? Te he engendrado, criado, educado y te he permitido disfrutar de los bienes comunes. Al que es mayor de edad, si no está de acuerdo conmigo, le permito que se vaya a donde quiera, llevándose con él sus propiedades. Pero si alguien, después de haber conocido cómo administro justicia y gobierno la ciudad, decide quedarse, es de suponer que está de acuerdo conmigo. Así pues, al que no nos obedece lo considero tres veces culpable, porque le he dado la vida, y no me obedece; le he criado y se ha comprometido a obedecerme, pero ni me obedece ni procura persuadirme si no hago bien alguna cosa. Yo no impongo violentamente mi voluntad, sino que dejo abiertas dos posibilidades: o se me cambia o se me obedece. No está bien no hacer ninguna de las dos cosas. En esta culpa incurrirás, Sócrates, si haces lo que te propones.

—¿Por qué, exactamente?

—Porque tú has sido uno de los atenienses que más ha defendido lo que te acabo de decir. Me has dado muchas pruebas de que estás satisfecho conmigo y con la ciudad. No hubieras salido de la ciudad menos que el resto de los ciudadanos, si no hubieras estado a gusto en ella. No has abandonado Atenas ni para asistir a los grandes acontecimientos helenos, excepto una vez al Istmo, y si has ido a algún sitio lo has hecho como soldado. Ni has viajado al extranjero como otros muchos, ni ninguna otra ciudad ni otra *politeia* te ha llamado la atención. Atenas y yo, eso era todo lo que necesitabas. Tanto es así que fuiste mi ciudadano y tuviste tus hijos en Atenas, prueba de que te encontrabas bien aquí. Durante el juicio podrías haber propuesto la pena del destierro y de esta manera podrías haber hecho con el consentimiento de la ciudad, lo que ahora intentas hacer contra su voluntad. Durante el juicio decías que no te importaba la muerte y que la preferías al exilio. Ahora ni te acuerdas de aquellas palabras ni te preocupas de mí, puesto que pretendes destruirme. Actuarás como un esclavo si eres incapaz de respetar los acuerdos y pactos con los que habías decidido conducir tu vida ciudadana. Respóndeme a esta pregunta: ¿es cierto o no que habías decidido vivir sinceramente de acuerdo conmigo?

En definitiva, lo que la *Politeia* le dice a Sócrates es que, tanto política como filosóficamente, su deber es cumplir con su deber. Y se cumple con él obedeciendo a lo que nos permite ser lo que somos. Aquí nos aparece de nuevo la relación entre legalidad y legitimidad. Se trata de saber si el ciudadano está legitimado para incumplir la ley que le parece injusta o si no

hay otra legitimidad que la que emana de las mismas leyes. La *Politeia* lo ha dejado muy claro: la ley se reforma legalmente. Reformar legalmente una ley es una forma de respetar la ley. Pero si nos consideramos legitimados para no respetar las leyes, ¿en nombre de qué derechos no protegidos por leyes estamos actuando? Más allá de la ley lo que se encuentra es la naturaleza.

A lo largo de una vida de sesenta años, Sócrates ha aceptado la *politeia* ateniense libremente, sin ninguna coacción o engaño. Podía haber ido a otra ciudad, por ejemplo a Esparta o a Creta, cuyas *politeiai* ha alabado con frecuencia, «pero has salido de Atenas menos que los cojos, los ciegos y otros lisiados». Si acepta la ilegalidad que le proponen sus amigos en nombre de una legitimidad que no podrá fundamentar más que en el uso de un soborno al carcelero, difícilmente será recibido con los brazos abiertos por los gobernantes de otra ciudad. Si, cosa que no es probable, en la ciudad que lo acoja disfruta de la misma libertad de palabra que en Atenas, ¿seguirá defendiendo las convicciones que ha estado defendiendo en Atenas? ¿Seguirá creyendo «que lo más importante para los hombres es la virtud y la justicia, y también la legalidad y las leyes?».

El mensaje final de la *Politeia* parece claro: no hay que respetar a las leyes porque ellas sean buenas, sino porque nosotros podemos ser buenos gracias a que hemos sido educados por nuestras leyes. No hay que respetar la *politeia* porque sea buena, sino porque es bueno respetarla. Lo propio se muestra políticamente respetable cuando es iluminado por la luz de lo bueno.

Queda pendiente el tema de sus hijos. Pero a Sócrates este asunto no parece quitarle el sueño y lo liquida con un par de frases. Confía en que sus amigos se ocuparán de ellos.

Cuando concluye este diálogo imaginario con la *Politeia*, Sócrates le pregunta a Critón si tiene algo que objetar. Éste reconoce que no. Ha sido convencido por Sócrates. «Entonces, hagamos lo que tenemos que hacer, porque así nos lo manda el dios.» No la ley, añadimos nosotros.

La verdad construida por la *politeia* como noble mentira

Al acabar de leer el *Critón* nos enfrentamos, inevitablemente, a una pregunta: si las cosas pasaron como las narra Platón, entonces Sócrates ofrece su fidelidad incondicional a la *politeia* de Atenas en el lugar equivocado. El Sócrates del *Critón* es un ciudadano modélico y nada altanero, consciente de la fragilidad de la ciudad, que no podía merecer más que el aplauso de los jueces.

La ciudad, efectivamente, es una realidad muy frágil. Tan frágil, que en la *República* se la compara con una caverna. En el supuesto de que la filosofía pudiera alcanzar la luz de la verdad, Platón parece dudar de que esa luz permitiera iluminar la caverna, porque los fines de la ciudad no parecen coincidir con los de la filosofía. La filosofía busca lo bueno; la ciudad —cada ciudad— busca perpetuarse a sí misma, busca proteger sus verdades construidas, lo nuestro. Una y otra entienden la coherencia de manera diversa. La ciudad a veces necesita preservarse a sí misma incluso de la lógica. El filósofo puede dar su vida por lo bueno; el ciudadano parece más dispuesto a sacrificarla por una metáfora o una sinécdoque de lo nuestro (una bandera). La filosofía, como ejercicio de búsqueda de la verdad, quizá pueda desarrollarse junto a la ciudad (Platón funda la Academia en las proximidades de Atenas), pero la ciudad pudiera no ser el ecosistema que necesita la filosofía para desarrollarse.

En una ocasión el orador Demades quiso hablar a los atenienses en el ágora porque tenía algo importante que decirles, pero nadie le hizo caso. Al comprender su fracaso, se calló unos segundos, carraspeó y anunció que contaría una fábula. «Deméter, la golondrina y la anguila —dijo— viajaban juntas.» Inmediatamente se vio rodeado por un grupo de atenienses. «Llegaron a la orilla de un río —continuó—; la golondrina se elevó en el aire, la anguila desapareció en las aguas.» En este punto se calló. Los atenienses le preguntaron: «¿Y Deméter? ¿Qué hizo Deméter?». «Deméter —les contestó— montó en cólera contra vosotros porque descuidáis la

política y os entretenéis con las fábulas de Esopo.» Lo curioso de esta historia es que está relatada por el mismo Esopo. Y comienza así: «El orador Demades hablaba un día a los ciudadanos de Atenas, mas como no prestaban mucha atención a su discurso, pidió que le permitieran contar una fábula de Esopo. Concedida la demanda, empezó de este modo...». En ninguna otra fábula Esopo se dirige con más determinación a su lector. «¿Qué demonios haces leyendo fábulas de Esopo?», le viene a preguntar. Pero ya le ha proporcionado la respuesta adecuada: «Es que sólo Esopo cuenta fábulas de esta manera».

La ciudad tiene más necesidad de poesía que de filosofía. La ciudad necesita de tecnologías políticas capaces de hacer creer a los ciudadanos cavernarios que no viven en una caverna, sino bien orientados hacia el sol (hacia sus dioses: hacia aquello por lo que es noble entregar la vida). Asegure lo que asegure la Ilustración, no sabemos cómo transformar la caverna. Sócrates, consciente de ello, le propone al filósofo que la trascienda al mismo tiempo que hace poesía filosófica.

Lo que defiende Platón en el *Critón* y en la *República* es que toda comunidad, para ser comunidad, necesita educarse en una *politeia*. Y sólo en una, para que pueda ser posible hablar de «lo nuestro». Pero «lo nuestro» es una verdad construida que, en último extremo, pretende hacer creer a los individuos que las diferencias que encuentran entre ellos son menores que sus similitudes; que son un pueblo, una nación, un sentimiento y un sentido y que su historia se puede explicar como poesía nacional. A la verdad construida que la *politeia* hace posible, Platón la llama «noble mentira».

Un ejemplo especialmente claro de lo que acabamos de decir es el de Polieno, un rétor y abogado macedonio de mediados del siglo II de nuestra era que compuso en Roma los ocho libros de sus *Strategemata*, dedicados a Marco Aurelio y Lucio Vero. Son una historia del cinismo o, si se quiere, del realismo político. Polieno sabe que los amanuenses de la historia —y él es uno de ellos— siempre escriben a favor del viento y que tras una victoria nunca faltan los cosméticos. ¿Qué leyes estaban reputadas en Grecia como las más sabias? Las de Licurgo. Pero Licurgo no hubiese podido dotar a sus leyes de autoridad si no hubiese contado con la complicidad de la Pitia de Delfos, que aseguró que habían sido dictadas por Apolo. Delfos es la noble mentira de Licurgo, pero se justifica históricamente porque los espartanos derrotaron a Atenas. La fe siempre mueve montañas. Los que pierden ponen de manifiesto con su derrota que no creían en la fe verdadera.

Las sociedades antiguas eran capaces de establecer una gran simetría entre la manera como un individuo se veía a sí mismo y el rol social que tenía encomendado; es decir, entre la experiencia subjetiva de su identidad y la identidad asignada por su *politeia*. Platón es perfectamente consciente de que esta simetría no se da por naturaleza. La ciudad moderna, también, por eso nos promete la posibilidad de elegir nuestro *autós*. El resultado es la ruptura de la simetría. La modernidad nos ofrece libertad a cambio de la pérdida de la estabilidad, hasta el punto de que el sentido de la posibilidad parece haber fagocitado en las sociedades modernas al de realidad. Éste es el mal de serie del hombre terapéutico moderno.

Hemos repetido varias veces que Sócrates es culpable de poner en cuestión la confianza espontánea de los atenienses en sus leyes. Ahora nos podemos preguntar si no es culpable también de haber desvelado lo único que la ciudad no puede ver: la noble mentira que la sustenta.

Si filosóficamente hablando puede ser noble mentir, entonces es que lo noble (o el Bien) está por encima de la verdad. Efectivamente, en las *Leyes* leemos que el legislador puede encontrar una mentira capaz de impulsar a los jóvenes a obrar voluntariamente con justicia, sin recurrir a la fuerza. A una mentira así la llama «la más útil».

En la *República* cuando Sócrates va a hablar de la noble mentira, duda. Parece que no se atreve a exponer abiertamente su pensamiento: «Tengo razones para no atreverme», dice.

La razón fundamental es que, entre esas normas que ha de respetar una ciudad bien administrada, se encuentra la siguiente: si el gobernante sorprende mintiendo en la ciudad a algún otro «de los que tienen un oficio de servicio a los demás», ya sea adivino, médico o constructor de viviendas, le castigará por introducir una práctica tan perniciosa y subversiva (*República*).

Una última cuestión: en el *Critón*, sorprendentemente, vista la situación de Sócrates, no se habla de alma. Se habla, eso sí, de la *politeia*, que es el alma de la polis.

VI
EL *FEDÓN*

El último diálogo. Los presentes

Conocemos las últimas horas de Sócrates gracias al relato platónico del *Fedón*, uno de los grandes textos de la cultura occidental. Nuestra concepción e, incluso, nuestra representación de la muerte no sería la que es sin el modelo de dos ajusticiados, el Sócrates de la cicuta y el Jesús de la cruz, de la misma manera que nuestra alma es ininteligible si le arrancamos cualquiera de sus dos raíces, la de Atenas o la de Jerusalén.

Cada día, temprano, los amigos de Sócrates se citaban a las puertas del tribunal en el que se había celebrado el juicio para ir juntos a la cárcel, que no estaba lejos. Solían llegar tan temprano que tenían que esperar a que el carcelero les abriera la puerta. Después, si ello era posible, pasaban todo el día juntos. Casi se había convertido esta conducta en una rutina cuando una tarde, poco después de abandonar a Sócrates, se enteraron de que la nave sagrada había regresado de Delos. A la mañana siguiente se reunieron más temprano que de costumbre y acudieron a su encuentro con Sócrates con más emoción que expectativas concretas. De alguno de estos amigos conocemos bastantes cosas, especialmente de los que tuvieron una actividad filosófica posterior; de otros, apenas sabemos algo más que el nombre, pero en conjunto nos ofrecen una información muy valiosa sobre las relaciones más íntimas de Sócrates.

Comencemos por **Fedón**. Admiraba tan profundamente a Sócrates que se emociona rememorando los gestos de ternura que ha recibido de él en la cárcel: «Yo me encontraba sentado junto a su cama en un taburete. Comenzó a acariciarme la cabellera, apretando con su mano el pelo que colgaba sobre mi nuca. Acostumbraba a hacer esto con mi cabello». Se contaba que Fedón había nacido en una familia noble, pero que en su infancia fue vendido como esclavo y obligado a prostituirse en un burdel, hasta que un día se encontró casualmente con Sócrates. Fue liberado con el dinero de Alcibíades y Critón y de esta manera pudo iniciarse en la filosofía. Algunas fuentes añaden que fundó una escuela en Elis. La versión de Aulo Gelio es un poco distinta: «Había sido un esclavo de forma e

ingenio sobresaliente. Según algunos han escrito, su amo lo había obligado desde niño a prostituirse. Dicen que Cebes el socrático lo compró por consejo de Sócrates y le hizo seguir estudios filosóficos, y que posteriormente fue un filósofo ilustre y se leen de él unos elegantes diálogos socráticos».

Apolodoro de Falero se unió tarde a Sócrates, pero lo hizo con entusiasmo. Platón nos ofrece su retrato en el *Banquete*. Cada día intentaba memorizar todo lo que había oído de él. «Siempre que hablo de filosofía o escucho a los demás hablar de ella —dice—, además del provecho que creo obtener, siento un placer extraordinario, pero cuando oigo hablar de cuestiones corrientes, relacionadas con el dinero o los negocios, me siento confundido y me apiado de los que se ocupan de estas cosas, porque creen saber algo y no saben nada.» Apolodoro es un poco cursi y, por lo tanto, vive en la apariencia de sí mismo con tanta intensidad emotiva como sinceridad. El último día de Sócrates, lloró más que nadie, y de manera más desgarrada. Cuando lo vio beber la cicuta, comenzó a gritar de manera tan lastimera que les partió el corazón a todos. Eliano cuenta que cuando se enteró del regreso de la nave de Delos, se presentó en la celda de Sócrates con ropa de lana muy fina, aconsejándole que se la pusiera para vestir dignamente tras la muerte. Sócrates, dirigiéndose a Critón, Simias y Fedón, que estaban a su lado, les dijo: «Apolodoro tiene una gran opinión sobre mí si cree que después de que haya bebido la copa que me ofrezcan los atenienses, aún seguirá viendo a Sócrates. Si realmente cree que el que dentro de poco estará tendido a vuestros pies seguirá siendo yo, es que no me ha conocido nunca».

De **Critón** ya hemos hablado anteriormente. Añadamos ahora alguna cosa de su hijo primogénito, **Critóbulo**, que también está presente. Según cuenta Platón al final del *Eutidemo*, su padre tenía previsto dirigirlo hacia la filosofía, pero no le encontró un maestro digno hasta que conoció a Sócrates. Jenofonte, en su *Banquete*, nos ofrece otra versión. Dice que Sócrates lo vio un día leyendo un libro y que se las ingenió para reclinar su cabeza sobre el hombro desnudo del muchacho. Sintió viva la comezón producida por la picadura de este contacto durante más de cinco días. Nos asegura también en el *Económico* que su fortuna ascendía a 500 minas.

De **Hermógenes** hemos visto que los días inmediatamente anteriores al juicio se mostraba muy inquieto, porque se temía un desenlace fatal. No entendía por qué Sócrates no mostrara el más mínimo interés en preparar su

defensa. Jenofonte resalta su larga intimidad con Sócrates, a quien siguió durante veinticinco años, y añade que fue un hombre serio y profundamente espiritual. Platón nos lo muestra en el *Cratilo* como una persona culta que sigue de cerca las teorías de Protágoras, Anaxágoras o Eutidemo y conoce bien las de Heráclito.

De **Epígenes** lo único que sabemos es que era hijo de Antifonte.

Esquines era conocido en Atenas con el sobrenombre de «el Socrático». Siguió desde muy joven a Sócrates y lo hizo con tanta aplicación que éste solía decir: «El único que sabe honrarme es el hijo del carnicero», porque Esquines era hijo de Carinos, que vendía salchichas. Ateneo, maliciosamente, cuenta que era tan pobre que sólo tuvo un discípulo. Resaltando esta pobreza, Séneca asegura que una vez los seguidores de Sócrates quisieron hacerle cada uno un regalo de acuerdo con sus posibilidades, pero como Esquines no tenía nada para darle, se ofreció a sí mismo. «Te ruego —le pidió— que cuides este regalo y que tengas en cuenta que los otros, aunque te hayan dado mucho, han dejado más para ellos mismos.» Sócrates se lo aceptó y le prometió devolvérselo con el tiempo en mejores condiciones. Algunos contaban que fue él quien aconsejó a Sócrates huir de la cárcel, pero que Platón se lo atribuyó a Critón por celos. Escribió siete diálogos socráticos en los que arremetía furibundamente contra otros socráticos.

Antes de su encuentro con Sócrates, **Antístenes** había seguido al sofista Gorgias, pero no tardó en convertirse en cuerpo y alma al socratismo. Decía que había aprendido de Sócrates que la gran virtud de la filosofía es que nos permite estar en compañía de nosotros mismos. Imitó con tanto rigor la pobreza de Sócrates que éste ironizaba sobre los agujeros de su capa, diciendo que a través de los mismos veía su vanidad. Guiado por su afán de ser más socrático que el propio Sócrates, convirtió la duda filosófica de su maestro en un escepticismo radical. Es considerado el padre del cinismo. Eliano escribe en su *Varia Historia* que en los difíciles años de la dictadura de los Treinta, cuando todos en Atenas sabían que estaban siendo vigilados, Sócrates le hizo observar que su mutua pobreza los hacía invisibles para los poderosos. Tras la muerte de Sócrates, asumió de forma natural la posición de heredero del socratismo. Parece que escribió en torno a sesenta diálogos, entre los que se encontraba alguno directamente dirigido contra Platón, pero sólo conservamos unos pocos fragmentos. La posición dominante de Platón, que era unos veinte años más joven, tardó

aproximadamente una década en imponerse. Platón, por cierto, lo ignora en sus diálogos (como a Esquines, a Aristipo o a Jenofonte). La única vez que lo menciona es en el *Fedón*.

Ctesipo el Peanieo aparece en el *Fedón*, en el *Eutidemo* y en el *Lisis* de Platón. Sócrates apreciaba su «naturaleza excelente» y su capacidad para observar y aprender rápido, pero, debido a su edad, se comportaba a veces con cierta ligereza. Platón nos ofrece un ejemplo de esto cuando lo describe ofreciéndose a dos sabios extranjeros, Eutidemo y Dionisidoro, para «que me desuellen si gustan, con tal de que llenen mi piel, no de viento como la de Marsias, sino de virtud». Por la confesión de Ctesipo en el *Lisis* sabemos que a Sócrates le gustaba recitar a los jóvenes todas esas leyendas «referidas por las viejas, que él rebusca, canta, y nos obliga a que se las escuchemos».

Menexeno es uno de los protagonistas del diálogo homónimo de Platón y aparece también en el *Lisis* y el *Fedón*. Era hijo de Domofonte, primo de Ctesipo y amigo de Lisis. Su familia había dado desde antiguo importantes figuras políticas a la ciudad. Es un joven decidido, con carácter, al que Sócrates aprecia por ser un gran disputador. El inicio del *Menexeno* es un buen ejemplo de la manera sesgada con que Sócrates trata de la piedad de Atenas y, al mismo tiempo, de que sus acusadores tenían motivos para, al menos, sospechar que enseñaba a los jóvenes cosas no muy edificantes sobre la ciudad:

> —¿De dónde vienes, Menexeno? ¿Del ágora, o de dónde?
>
> —Del ágora, Sócrates, y en concreto, del consejo de gobierno de la ciudad [el bouleuterion].
>
> —¿Habéis discutido algún asunto importante? Es evidente que crees que ya has culminado tus estudios y tu formación filosófica y que te consideras capacitado para realizar grandes empresas. ¿Es que, a pesar de tu edad, intentas acceder al gobierno, siguiendo con la tradición familiar?
>
> —Si a ti, Sócrates, te parece bien y me das los consejos pertinentes, me dedicaré a la política, en caso contrario, no. Hoy he ido a la sala del consejo porque había que elegir a la persona que ha de pronunciar el discurso fúnebre; pues ya sabes que tienen la intención de organizar un funeral.
>
> —Sí, lo sé. ¿Y a quién han elegido?
>
> —A nadie. Han pospuesto la decisión para mañana, pero creo que elegirán a Arquino o a Dión.

—Es cierto, Menexeno, que morir en combate parece presentar muchas ventajas. Aunque mueras pobre, tendrás una magnífica sepultura, y aunque no seas noble, los sabios te dedicarán unos bellos elogios, ensalzando tanto las cualidades que tienes como las que no tienes con un discurso magnífico capaz de hechizar a las almas del auditorio. Ensalzarán a la ciudad de todas las maneras y elogiarán a los que han muerto en la guerra y a todos los antepasados y hasta nosotros mismos, que aún estamos vivos, acabamos siendo glorificados, como si fuéramos más fuertes, más nobles y más bellos. Esta sensación de respetabilidad me dura más de tres días. Las palabras y el timbre del orador penetran en mí con tal resonancia, que a duras penas al tercer o cuarto día vuelvo en mí y me hago cargo de la realidad.

Sócrates le demuestra a Menexeno que puede improvisar perfectamente discursos de este tipo. Y lo hace parodiando a Pericles.

En el mismo *Menexeno*, **Sócrates** reconoce que «suele encontrarse acompañado de extranjeros», con los cuales asiste a los discursos patrióticos, como el del funeral por los caídos, porque esto le permite inflarse de orgullo ante sus ojos. En realidad los ciudadanos de las otras ciudades griegas tenían sus propias opiniones sobre la soberbia ateniense.

En el grupo se encuentran presentes algunos de estos extranjeros. Tres tebanos, **Simias**, **Cebes** y **Fedondas**, y dos megarenses, **Euclides** y **Terpsión**. De los tebanos ya hemos hablado. De Euclides se contaba que para poder ir a escuchar a Sócrates, tuvo que salir de Megara, que estaba en guerra con Atenas, por la noche y vestido de mujer. Aparece en el prólogo del *Teeteto* y en el *Fedón*. Le garantizó a Sócrates un refugio en su patria en el caso de que quisiera evadirse de la cárcel. Fundó una escuela filosófica en Megara a la que acudieron Platón y otros socráticos tras la muerte de su común maestro. Escribió seis diálogos socráticos.

Tomemos nota, siguiendo estos nombres, de que aquí no hay una agrupación política natural. Los reunidos en la celda de Sócrates no son ni una familia (Sócrates despedirá pronto a su mujer), ni una tribu. Son amigos, pero lo que les une es una amistad singular, nueva: una amistad filosófica.

El último diálogo. Los ausentes

Hay también ausencias notables. Fedón resalta las de Aristipo de Cirene y Cleómbroto de Ambracia, que se encontraban en Egina. Si los nombra es, evidentemente, porque tenían cierta relevancia entre los socráticos, pero desde antiguo se sospechó que en esta referencia hay una crítica encubierta. Egina estaba cerca de Atenas y podían haber llegado con facilidad si hubiesen querido.

Aristipo fue el primer seguidor extranjero de Sócrates. Según Plutarco, estaba en Olimpia cuando oyó a Iscómaco hablar de él con tanto entusiasmo, que le preguntó: «Pero ¿qué es lo que hace Sócrates para poner a los jóvenes en un estado semejante?». A pesar de no haber sido testigo directo de los hechos, cuando le preguntaban cómo murió Sócrates, contestaba: «Como a mí me gustaría morir». No tenía buenas relaciones ni con Platón (que quizá por ello resalta su ausencia), ni con Jenofonte, ni con Esquines. Parece que la causa de su distancia con todos ellos se debía a que cobraba por sus lecciones de filosofía. Él se justificaba diciendo que su conducta no era muy distinta de la de Sócrates, que con frecuencia recibía regalos de sus amigos. Diógenes Laercio añade que en una ocasión quiso darle 20 minas a Sócrates, pero que éste no se las aceptó, alegando que su daimon no le permitía quedarse con este dinero. Varias fuentes cuentan también que se instaló en la corte de Siracusa mostrando con el tirano Dionisio una actitud servil. Filosóficamente, fundó la escuela de Cirene, muy próxima por sus planteamientos al epicureísmo y al cinismo.

De **Cleómbroto de Ambracia** circulaba en la Antigüedad la sospecha de que se quitó la vida después de leer el *Fedón*. Quizá lo hiciera convencido de que estaba tomando un atajo para acceder a la inmortalidad. El primer testimonio de su trágico final se encuentra en el Epigrama 23 de Calímaco:

Diciendo «¡Adiós, sol!»
Cleómbroto de Ambracia
desde lo alto de una muralla

se lanzó al Hades,
no le aquejaba mal alguno
que fuera merecedor de esta muerte;
simplemente había leído
un escrito de Platón,
aquel que trata del alma.

(CALÍMACO, *Epigramas*, XXIII)

Hay también otras ausencias que no son nombradas, como las de Aristodemo, Arquelao y Jenofonte.

De **Aristodemo** nos cuenta Apolodoro que iba siempre descalzo, como Sócrates, al que estimaba apasionadamente. Jenofonte lo presenta como un socrático que ridiculiza a los que hacen sacrificios a los dioses y usan la adivinación.

Arquelao y Sócrates habían sido seguidores de Anaxágoras y, según Diógenes Laercio, comenzaron a intimar tras la condena de éste. Es curioso que sea precisamente en el *Fedón*, estando Arquelao ausente, cuando Sócrates admita su relación con Anaxágoras. Según Metrodoro de Lámpsaco, Pericles y Eurípides también habían sido discípulos de Anaxágoras.

Jenofonte estaba en Asia. Es un ejemplo de que se podía admirar sinceramente a Sócrates sin sentirse obligado a ser patriota, de la misma manera que Aristodemo es un ejemplo de que se podía estimar apasionadamente a Sócrates sin respetar los sacrificios. Se encontró casualmente con Sócrates en una callejuela siendo un joven tímido e inexperto. Sócrates le cerró el paso con su bastón y le preguntó dónde se podía comprar el recato que mostraba. «Era —escribe Diógenes Laercio— extraordinariamente honrado, excelente jinete, y muy aficionado a la caza, además de versado en la estrategia e imitó celosamente a Sócrates.» Este imitador celoso de Sócrates abandonó Atenas para luchar como mercenario de Ciro, el rey de Persia. Fue una decisión oportuna, porque habiendo colaborado militarmente con el gobierno dictatorial de los Treinta en el cuerpo de caballería, no era muy de fiar para los demócratas. Tanto es así que pesada sobre él una acusación de la que será condenado en rebeldía. Su actividad como mercenario del rey persa no despertó muchas admiraciones en Atenas. Isócrates, en el *Panegírico*, califica a su grupo de «desechos de

las ciudades griegas». Cuando regresó a la patria, Sócrates ya había muerto. Poco después fue desterrado y se pasó a los espartanos a cuyo lado luchó contra Atenas en la batalla de Coronea (394). Nunca sintió que sus actos estuvieran en contradicción con su socratismo.

El más famoso de los ausentes es, por supuesto, **Platón**. Pero su ausencia es clamorosa, puesto que el mismo Platón necesita recalcar que «no estaba allá». Sin embargo, gracias a él la muerte de Sócrates ha sido una presencia permanente en la cultura europea. La belleza de su escritura, la grandeza de sus imágenes y la profundidad de su filosofía lo han convertido en el legítimo heredero del legado de Sócrates, aunque no podamos asegurar que el Sócrates de los textos platónicos no sea una creación filosófico-literaria del mismo Platón. Más bien tenemos motivos para sospechar de su ecuanimidad, puesto que no se llevaba muy bien ni con Jenofonte, ni con Antístenes, ni con Aristipo, ni con Esquines, ni con Diógenes el Cínico (al que llega a llamar «Sócrates enloquecido»).

Pertenecía a una de las familias más nobles de Atenas. Su madre, Perictione, era hermana de Cármides. Tuvo dos hermanos, Adimanto y Glaucón, que aparecen como interlocutores de Sócrates en la *República*, y una hermana, Potote. Se quedó huérfano de padre siendo aún un niño y su madre contrajo nuevas nupcias con Pirilampo, amigo de Pericles.

En el año 407, cuando tendría veinte años, conoció a Sócrates, que ya superaría los sesenta. Este encuentro marcó de manera decisiva su futuro… y nuestro presente. Había escrito varias obras, sobre todo poemas líricos y tragedias, pero al comenzar a relacionarse con Sócrates, lanzó todo al fuego. Cuando murió Sócrates, a quien consideraba «el hombre más sabio y justo de su tiempo», se refugió con otros socráticos en Megara donde permaneció unos tres años, relacionándose estrechamente con Euclides. Algunas biografías cuentan que posteriormente viajó por África, visitó a Aristipo de Cirene y al matemático Teodoro, a Arquitas de Tarento, etc.

Como ya hemos dicho varias veces, Platón no filosofaba en las calles de Atenas, ni salía en búsqueda de jóvenes bellos e inteligentes por los gimnasios. Hizo exactamente todo lo contrario: se fue a filosofar extramuros, al noreste de la puerta del Dípilon, a un lugar apartado de Atenas, donde se suponía que estaba enterrado el héroe Academo. Era un lugar tranquilo con una hermosa arboleda de álamos blancos, olmos y plátanos, que daba sombra a los atletas que se reunían allí para hacer ejercicios. Éste es el origen de su famosa Academia. Aquí se investigaban

con gran libertad las más diversas cuestiones, pero sólo entre filósofos o aspirantes a la filosofía. Estaba abierta a las mujeres e incluso conocemos el nombre de dos de ellas, Lastenia de Mantinea y Asiotea de Fliunte.

Al filosofar en la Academia, no había peligro de que un joven diletante quisiera emular a Platón en su casa poniendo en evidencia a su padre. Platón quiere vivir. No quiere verse enredado en acusaciones y pleitos. Sin embargo la sombra de Sócrates era muy alargada y un tal Sófocles y un tal Demócares —este último era sobrino de Demóstenes— llegaron a proponer su clausura, por sospechar que en ella se mantenía vigente el espíritu antidemocrático del socratismo. No hubo juicio. Platón ya había ganado la partida.

Respecto a la famosa frase «Platón, según creo, estaba enfermo», conviene resaltar su fuerza literaria que quizá, como sugiere Borges, sea lo que en última instancia la explique. Pero como siempre ocurre con los textos platónicos, disponemos de lecturas divergentes de la misma. Burnet suponía que su supuesta ausencia no invalidaba su testimonio, porque como las palabras de un agonizante son sagradas Platón se habría visto moralmente obligado a reflejarlas con fidelidad. Todo lo que dice el personaje de Sócrates sería, pues, auténticamente socrático, porque nadie es tan desalmado como para falsear las últimas palabras de un padre. Yo no estoy tan seguro como Burnet de la fidelidad del testimonio de Platón. Y, vistas las divergencias que mantenía con el resto de los socráticos, no parece que fuera para éstos un ejemplo de objetividad imparcial.

Aprender a morir es aprender a vivir

Tras hacer la relación de los presentes, Fedón revela el paradójico estado de ánimo que lo dominaba. No podía sentir pena por asistir a la muerte de un amigo que se mostraba feliz hasta el punto de que su felicidad se transparentaba en sus gestos y en sus palabras, pero tampoco podía sentirse feliz, como cuando discutían sobre filosofía en situaciones normales. Aquélla no era una situación normal y sentía que se había apoderado de él una emoción turbia y caprichosa, una mezcla de comodidad e incomodidad. No era el único en sentirse así. Los otros también se mostraban conturbados. A veces eran arrastrados por la alegría y reían abiertamente, pero de súbito —éste era especialmente el caso de Apolodoro — los invadía la tristeza y lloraban desconsolados, sin ser dueños de sí. Había una chispeante carga emotiva en el ambiente que, aunque comprensible en una situación como aquélla, no parece la más adecuada para un debate filosófico. Todo el *Fedón* puede entenderse como una pugna entre la emoción y la razón. Si tenemos en cuenta la presencia de las emociones, siempre a flor de piel, podemos sospechar que los argumentos de Sócrates carecieron del poder balsámico que él intentaba darles. Nosotros, platonistas remotos, leemos el *Fedón*, desde la lejanía, como una reflexión sobre el alma y la muerte, mientras que los amigos de Sócrates viven lo ocurrido como un drama personal.

Cuando Moses Mendelssohn, a mediados del siglo XVIII, lee este diálogo, se sorprende de la frágil consistencia que presentan las pruebas socráticas sobre la inmortalidad del alma para un lector ilustrado. Las califica de «superficiales y extravagantes». Pero es lo suficientemente honesto como para reconocer que no era capaz de decidir si ello se debía a una mejor comprensión de la filosofía o a una deficiente comprensión del lenguaje de la filosofía antigua. En mi opinión, no deberíamos dar por supuesto que somos ni más racionales que un grupo de cultos helenos avezados en los debates filosóficos, ni más inteligentes que Platón. A pesar de la deficiencia de las pruebas que presenta Sócrates (en el caso de que

haya que tomarlas como pruebas en el sentido moderno del término), Mendelssohn encuentra en ellas un punto de partida para pensar la inmortalidad del alma sin el apoyo de la revelación. Aquí se encuentra, para él, la grandeza de Sócrates. Sólo por este motivo ya se haría merecedor del título de filósofo de la Ilustración. Evidentemente, Sócrates no fue un filósofo ilustrado, pero a medida que avanzaba el siglo XVIII se iba asentando como el apóstol de la libertad de pensamiento y el profeta de la religión natural. Cuando David da forma pictórica, con indudable genio, a la muerte de Sócrates (en 1787), está certificando que la muerte del filósofo está sustituyendo en la imaginación de los artistas europeos el papel simbólico ocupado tradicionalmente por la muerte de Cristo.

Recuperemos el hilo.

El *Fedón* es la pieza dramáticamente culminante de un movimiento filosófico que se ha puesto en marcha con el *Teeteto*. Si en este diálogo Sócrates se ha presentado como un partero de ideas, ahora tratará de aclarar las implicaciones filosóficas de un alma embarazada de esperanzas escatológicas. Pero no podemos olvidar que entre ambos diálogos se encuentra la *Apología*, donde ha confesado públicamente su escepticismo sobre el conocimiento del más allá.

Si ignoramos la complejidad de este amplio movimiento filosófico-poético, el *Fedón* corre el riesgo de interpretarse como un manual del extrañamiento del mundo. Cleómbroto, por lo que parece, se tomó literalmente la tesis socrática de que filosofar es aprender a morir. No le han faltado imitadores. Catón, por ejemplo, un atardecer, tras leer el *Fedón*, desenvainó su espada, acarició la punta y se dijo a sí mismo: «Ahora me pertenezco». Después, la volvió a envainar y releyó este diálogo. Al amanecer, se la clavó en el vientre. Otros han interpretado la *metoikesis* socrática de manera menos radical. Para Clemente de Alejandría, «la piedad verdadera hacia Dios consiste en separarse definitivamente del cuerpo y de sus pasiones: he aquí la razón por la cual Sócrates dice que filosofar es ejercitarse a morir». Pero, por una vía o por otra, la reflexión sobre la propia muerte se acabó convirtiendo en una reflexión sobre lo que los griegos llamaban la *theiosis*. Para los paganos este término significaba la deificación o divinización de un ser humano. Para la Iglesia ortodoxa, nombra la salvación. En cualquier caso, expresa la esperanza de que los hombres seamos capaces de elevarnos hasta la mejor versión de nosotros

mismos, porque sólo seríamos verdaderamente humanos en la *theiosis*. Lo que tendremos que ver es si hay o no una *theiosis* filosófica.

Del *Fedón* se pueden deducir diferentes enseñanzas sobre la muerte: la necesidad de desprenderse del miedo para facilitar el conocimiento de las cosas como realmente son y conquistar una plena libertad teórica; la importancia de la reflexión sobre la condición ineludiblemente mortal del hombre; la aspiración a una buena muerte, etc. La muerte no es cualquier cosa. Platón intenta arrancarle el aguijón proporcionándole al alma argumentos sobre su inmortalidad. Pero ninguno de ellos puede ocultar el hecho elemental de que también los filósofos mueren.

Se cuenta de Mesache, un personaje de las rondallas populares navarras, que, encontrándose un día oyendo un sermón sobre la inmortalidad del alma, interrumpió al cura con estas palabras: «¡La inmortalidad del alma, la inmortalidad del alma...! ¿De qué me sirve la inmortalidad de mi alma, si el que muere soy yo?». Efectivamente, la angustia de la muerte entiende poco de escisiones entre cuerpo y alma. Por eso los amigos de Sócrates reciben sus argumentos con lágrimas en los ojos. No quieren quedarse solos. Les gustaría aprender a bien morir sin tener que pasar por la experiencia de la muerte de los seres queridos. «La muerte no es nada», dice Sócrates. Pero ese argumento no puede calmar el dolor de quienes conocen su muerte inminente. Ninguno de los argumentos de Sócrates les ahorra el dolor de su despedida. «La angustia del hombre que tiembla ante la picadura de este aguijón —escribe Rosenzweig en *La estrella de la redención*— desmiente siempre acerbamente la mentira piadosa, compasiva, de la filosofía.» Cuando Rosenzweig escribió esto, estaba lejos de suponer que unos años después, Paul Nizan saludaría a la revolución soviética como la oportunidad de librarse de la *l'angoisse* de la muerte. En 1934 realizó un largo viaje por Rusia que lo llevó de Moscú a Stalinabad, en Tadjikistán. Pronto comprendió que sus expectativas habían sido desmesuradas. «Incluso en la Rusia soviética —le confesó a Sartre a su regreso—, los hombres continúan padeciendo la angustia de la muerte.» «No hay nada que hacer —concluyó—, en esto no han cambiado nada.» La muerte, podemos añadir, no es nunca algo secundario para el hombre.

Cincuenta años antes del viaje de Nizan, Jean-Marie Guyau Tuillerie proclamaba en *L'Irréligion de l'avenir* (1887) que «cuando la conciencia se haya librado de las preocupaciones y nuestros actos se adecuen a la norma

moral, la muerte no nos infundirá el terror que todavía nos causa, sino que la consideraremos como el término natural de la existencia».

¿Qué quiere decir la expresión «término natural de la existencia» si nos referimos a un ser consciente de la muerte? Probablemente, sólo podremos naturalizar la muerte cuando naturalicemos completamente la existencia. De hecho Guyau está negando la naturalidad de la existencia humana cuando, en esta misma obra, sostiene que podemos juzgarnos a nosotros mismos preguntándonos por qué idea estaríamos dispuestos a dar la vida. «Puede uno juzgarse a sí mismo y a su ideal —nos dice— planteándose esta cuestión: ¿por qué idea, por qué persona sería capaz de arriesgar mi vida?» Nuestro ideal y, por lo tanto, nuestra vida, está a la altura de este sacrificio posible. «La única manera —añade— de llevar una vida digna es tener la conciencia de que no se reculará ante la muerte.» ¿Hay algo menos natural —y no por ello menos humano— que este pensamiento?

Ciertamente, en la capacidad de encaminarse serenamente hacia la muerte, llegada la hora del desenlace final, hay cierta grandeza y si, como quiere Sócrates, filosofar es aprender a morir, quizá filosofar sea aprender a no recular ante la muerte para darle intensidad a cada momento de la vida. Se necesita valor para enfrentarse a un enigma que la vida, por muy larga que sea, es incapaz de desvelar, pero el filósofo espera que, en cualquier caso, con su último dolor le llegue también la satisfacción de su última curiosidad. A la hora de la verdad, pues, se muere como se vive.

Filosofar es prepararse a morir

Cuando llegaron los amigos de Sócrates a la puerta de la cárcel, el carcelero les pidió que esperasen un poco, porque las autoridades estaban hablando con el reo. Le han quitado los grilletes y le están comunicando lo inevitable. Cuando finalmente son autorizados a entrar, lo encuentran refregándose las piernas. A su lado está sentada su mujer, Jantipa, que lleva a su hijo pequeño en brazos. Obviamente han pasado la noche juntos. Al verlos entrar, «rompió a gritar y a decir las cosas que acostumbran a decir las mujeres». Quizá aún amamantaba a su hijo pequeño.

Nada hay más comprensible que el dolor de una mujer que sabe que en pocas horas se quedará viuda y con tres hijos pequeños a su cargo. Pero a pesar de su sufrimiento, no piensa en ella. No grita «¿Qué será de mí?», sino que se preocupa por su marido: «Ésta es la última vez que dialogarás con tus amigos». Sócrates, con una actitud que sorprende por su rudeza, en vez de ofrecerle una palabra de consuelo, ordena a Critón: «¡Que la lleve alguien a casa!». Fedón añade que «se la llevaron unos criados de Critón, mientras ella gritaba y se golpeaba el pecho». A Platón no le interesa educar al lector con las lágrimas de Jantipa.

Esta peculiar reunión de amigos comienza resaltando de esta manera tan brusca que en la amistad siempre hay latente un conflicto de lealtad con la familia.

Al mismo tiempo que se llevan a su mujer y a su hijo, Sócrates sigue refregándose con satisfacción las piernas. «¡Qué cosa más extraña es el placer, amigos! —les comenta como bienvenida—. ¡Es de admirar cómo se encuentra unido a su contrario, el dolor! Nunca se presentan a la par, pero en cuanto te quedas con uno te ves obligado a quedarte con el otro, como si tuvieran una cabeza común. Si Esopo hubiera caído en la cuenta, seguramente hubiera compuesto una fábula al respecto.»

Cebes, aprovechando este comentario, se interesa por unos poemas que Sócrates ha escrito en la cárcel, un himno a Apolo y algunos versos sobre las fábulas de Esopo. Sabe que hay personas relevantes interesadas en ellos,

como el poeta Eveno de Paros, pero Sócrates no da mucha importancia a estos escritos. Gracias a este pasaje sabemos que no fue completamente ágrafo. ¿Existieron más escritos suyos? La pregunta es vieja. Un tal Menedemo de Eretria difundió la sospecha de que los diálogos que Esquines hacía pasar por suyos, los había recibido de Jantipa y eran en realidad de Sócrates.

Sócrates sigue refregándose las piernas entumecidas. Va a morir, pero saborea el sentimiento de satisfacción que lo invade. Siente su vitalidad recobrada a medida que su sangre vuelve a fluir por su cuerpo. No hay aquí una metáfora platónica sobre la liberación del alma de los grilletes del cuerpo, como han supuesto algunos, sino una confesión de la alegría de disponer de un cuerpo sano y libre. William James se declaraba incapaz de comprender por qué Sócrates despreciaba tanto lo particular. La respuesta es clara: porque lo había leído mal.

El *Fedón* debe ser leído sin amortiguar la importancia de la voz del cuerpo. Al contrario, debemos tomar nota siempre que sea preciso de las disonancias entre las voces del cuerpo y del alma. Las necesidades y motivaciones de la carne y las de la razón obedecen a lógicas distintas. Pero ambas conforman al hombre y a la ciudad. La heterogeneidad siempre presente en los diálogos platónicos está representada en el *Fedón* por la divergencia entre el cuerpo y el alma. Y los cuerpos, como veremos, no saben estar mudos. Platón no ha apagado la vitalidad de la carne para resaltar la del espíritu.

A continuación hablan de Eveno de Paros, el poeta y sofista que aparece en la *Apología* de Platón cuando Sócrates le pregunta a Calias si ha pensado en la educación de sus hijos. Ya sabemos que su teoría de la virtud presenta similitudes con la aristotélica. Aristóteles se refiere a él con aprecio en su *Ética a Nicómaco*, donde recoge estos versos suyos precisamente como ejemplo del cuidado de sí: «Afirmo, amigo, que el hábito no es sino una larga práctica, que acaba siendo la naturaleza de los hombres». Esto es: la práctica reiterada del cuidado de sí, cuando se ha convertido en hábito, acaba dotando de carácter al agente. Nuestro cuidado de nosotros mismos nos permite conquistar una segunda naturaleza (que es el nombre que le da Aristóteles al hábito bien asentado en la conducta). En esto consiste para Evenos la naturaleza (*physis*) del hombre.

La conversación desemboca por esta vía en la *metoikesis*. Aunque seamos existencias en tránsito, no nos pertenecemos a nosotros mismos,

somos propiedad de los dioses y por eso quitarse la vida es una impiedad. Sin embargo Sócrates hace una excepción con él mismo. Cuando «la divinidad nos envía un mensaje directo, como me ha ocurrido a mí», hay que obedecer. En este pasaje Platón parece estar dándole la razón a Jenofonte: Sócrates quería morir. Podría haber evitado la cicuta y no lo ha hecho. Esta conducta podría interpretarse como un suicidio, pero según Sócrates no lo es y, por lo tanto, no es impía, sino al contrario, es una manifestación más de su servicio al dios. Ha sido el mismo dios quien ha guiado sus pasos.

Ninguno presenta objeciones. O bien a todos les parece obvio que somos posesión de los dioses y que no podemos disponer a nuestro antojo de nuestra propia vida… excepto si tienes una comunicación privilegiada con los dioses, o bien prefieren guardarse para ellos sus posibles réplicas. A continuación pasan a tratar de la muerte del filósofo. ¿Cómo deben morir los filósofos?

La respuesta de Sócrates es clara: «Un hombre que ha dedicado su vida a la filosofía, debe mostrarse animoso ante la muerte». Como si el destino quisiera poner a prueba sus palabras, en ese momento Critón le advierte que desde hace rato la persona encargada de administrarle el veneno le está aconsejando hablar lo menos posible, porque corre el riesgo de acalorarse, y, entonces, podría necesitar dos y hasta tres dosis de cicuta.

—¡Que haga lo que tenga que hacer! —responde Sócrates—. Y que prepare el veneno para darme las dosis que haga falta.

—Ya me imaginaba yo que dirías algo así —le dice Critón—, pero es que hace rato que me está importunando.

—¡Que haga lo que tenga que hacer!

Sin dar más importancia al asunto, Sócrates retoma la conversación para presentar una tesis fuerte.

—Los que se dedican rectamente a la filosofía no hacen otra cosa que prepararse para la muerte. Por lo tanto, sería absurdo rechazar aquello para lo que se ha estado preparando toda la vida.

Simias lo interrumpe con una carcajada.

—Aunque hace un momento no tenía ninguna gana de reírme, tú me has hecho reír, porque me temo que mucha gente estará de acuerdo contigo en que los filósofos parecen moribundos y que merecen la muerte.

En el «moribundo» de Simias vuelve a hacerse presente la sombra que persigue a Sócrates desde hace años, la de Aristófanes.

Moriatur anima mea mortem philosophorum

El filósofo muere, pero, si es filósofo, no se enfrenta a la muerte de cualquier manera. Con su muerte está cerrando coherentemente su biografía. Para resaltar que hay una manera filosófica de morir, Averroes dejó dicho su famoso *Moriatur anima mea mortem philosophorum*.

Las últimas horas de su vida, Sócrates no las dedica a rememorar melancólicamente lo que pudo haber sido y no fue, o a descargar sus frustraciones sobre las espaldas de sus enemigos, o a llorar por lo inevitable que está por venir, sino a dialogar, a filosofar, a plantearse preguntas y a intentar hallar las respuestas adecuadas. Podemos discrepar a la hora de valorar sus argumentos, pero no podemos negar su esfuerzo para encontrar los argumentos que puedan calmar la inquietud de sus amigos.

Su punto de partida es que la muerte no es otra cosa que «la separación del alma y del cuerpo». Lo que hasta el momento de la muerte estaba unido, se separa, pasando el cuerpo y el alma a depender cada uno exclusivamente de sí mismo. Al filósofo no le debería preocupar esta separación porque se ha pasado la vida priorizando las cosas del alma sobre las del cuerpo, e intentando proporcionarle al alma la máxima autonomía. Pero añadamos inmediatamente una obviedad: Sócrates no ha sido un eremita. No se ha dedicado a mortificar su cuerpo. No se ha aislado de los demás para encontrarse a sí mismo. No ha salido de Atenas. No ha buscado una verdad autista, sino la verdad consensuada en la medida en que el consenso en el lenguaje pone de manifiesto el camino seguido por el diálogo. Es cierto que en algunas ocasiones entra en un estado de meditación profundo, pero no tiene nada que ver con un Simón el Estilita.

Por su parte, Platón no se sienta en una cátedra para teorizar sobre el alma, sino que nos muestra una discusión sobre la inmortalidad entre un condenado a muerte que está apurando sus últimas horas de vida y sus amigos que sienten acongojados la llegada del final. En este sentido, el *Fedón* es un diálogo profundamente humano, por lo tanto, tan carnal como espiritual. Los cuerpos presentes ejercen siempre su derecho a la réplica y,

fatalmente, se reservan la última palabra. Estoy pensando en la liberación de los grilletes, en las lágrimas, en las caricias, en el baño, en los gestos cordiales, en el cuerpo de un anciano que se va entumeciendo y al que, finalmente, hay que cerrarle los ojos, etc.

Es cierto que bajo cierto punto de vista, el cuerpo parece inferior al alma: nos mantiene continuamente ocupados con diferentes demandas (alimentación, salud, amores, deseos, temores, fantasías…) y los sentidos ofrecen pocas garantías de certeza, puesto que les suele faltar exactitud. Si el alma quiere conocer la verdad, tiene que razonar y cuando mejor razona es cuando se aísla del cuerpo sin que la perturbe la vista, el oído, el dolor o el placer. Pero nada de lo que dice de la excelencia del alma puede impedir las lágrimas de sus amigos, que nos muestran con ellas una verdad sensorial que sería estúpido despreciar si queremos entender cómo son las cosas humanas. Y conocer cómo son las cosas humanas es, según su propia confesión, la gran pretensión filosófica de Sócrates.

Lo que encontramos de manera inmediata en el *Fedón* es una reflexión sobre cosas humanas. Lo primero para el lector es también lo que es primero para el filósofo: los sentidos y las imágenes sensoriales. Por eso, antes de ponerse a hablar de la inmortalidad del alma, Sócrates nos pide que afinemos nuestros sentidos, que nos situemos conscientemente entre las cosas que nos rodean y nos preguntemos qué percibimos cuando percibimos algo.

Lo primero que constatamos es que nunca percibimos estrictamente algo, sino algo que está en relación con otras cosas. El hombre percibe relacionando y comparando. Cuando decimos que algo es grande ya lo hemos situado en el contexto de una relación (grande-pequeño). Lo mismo ocurre cuando decimos que una cosa es igual o mayor que otra. Parece, pues, que nuestra relación inmediata con nuestro entorno es posible porque ya hay en funcionamiento en nosotros una actividad relacionante.

Hay algo en nosotros que nos permite relacionar, ordenar y clasificar las cosas circundantes en grandes, pequeñas, iguales, etc. Las cosas se nos muestran gracias a nuestros sentidos, pero nuestros sentidos son capaces de tomar nota de ellas gracias a las operaciones de nuestra alma. Si toda percepción sensorial viene precedida por una operación anímica, hay que concluir entonces que la capacidad del alma para operar con las cosas es anterior al conocimiento de cualquier cosa concreta.

Cuando reconocemos dos cosas como iguales, estamos operando con el concepto de igual, que es el término medio que pone nuestra alma en la comparación; cuando decimos que algo es justo, estamos operando con el concepto de justicia, que actúa también como un término medio entre dos conductas. En uno y otro caso, para poder valorar debemos disponer ya de un término medio que nos permita poner en relación las cosas. En estos dos ejemplos vemos que un término medio es estrictamente lógico (lo igual), mientras que el otro es político (lo justo). A lo largo del *Fedón* veremos a Sócrates moverse de un criterio a otro mostrándonos las dinámicas del alma. Y la más importante de ellas es la que nos permite buscar y reconocer la verdad. Esto es lo que intenta demostrarnos Sócrates en el *Menón* cuando ayuda a un esclavo a resolver un problema geométrico. El proceso de resolución del problema mostraría la posibilidad de ir reconociendo la verdad a medida que se presenta aunque inicialmente la creyéramos desconocida. El hombre está capacitado para descubrir la verdad: éste es el hecho que quiere resaltar. Parece que podemos dar nuestro consentimiento a Platón sin dificultad, al menos en matemáticas y en física, donde, como hemos visto, la lógica de la verdad tiene reglas propias. Ni el matemático ni el físico pretenden crear la verdad, sino reconocerla. En una reciente encuesta, el 98 % de los miembros de la *American Mathematical Society* se consideraban platónicos en la medida en que están convencidos de que hay una verdad que nos precede que es inteligible y bella. Estos matemáticos nos vienen a decir lo que el Platón del *Timeo*: ante dos explicaciones alternativas de la realidad, la verdadera es la más bella.

Pero nos damos inmediatamente cuenta de que el reconocimiento de la verdad, tal como lo practican los matemáticos, no es adecuado para explicar la complejidad de las cosas humanas. Los grandes legisladores, Solón o Licurgo, fueron creadores de *politeiai*. Y aquí nos volvemos a encontrar con los fines (las verdades construidas).

La relación problemática entre las cosas físico-matemáticas y las cosas humanas es, en cierta forma, el principal problema del *Fedón*, porque Sócrates trata del alma como de algo humano y al mismo tiempo divino. O sería mejor decir que la trata como una realidad que se mueve entre lo humano y lo divino. Es humana porque con su unión al cuerpo da lugar al hombre, que es una realidad política, pero parece ser algo más que humana cuando descubre, separada del cuerpo, las verdades matemáticas, que parecen ser verdades puras que sólo pueden ser conocidas con lo más puro

que hay en nosotros. Su conocimiento requiere una cierta catarsis del cuerpo, dado que «lo que no es puro tiene vedado el conocimiento de lo que es puro».

La purificación del alma consiste, bajo esta perspectiva, en separarla «tanto como se pueda» del cuerpo, acostumbrándola a recogerse en sí misma «hasta donde sea posible». Este ejercicio de desarrollo intelectual de lo posible es, en el *Fedón*, la actividad filosófica (o la *theiosis* filosófica). Como a lo largo de la catarsis la atención intelectual se va, por decirlo así, desplazando del cuerpo al alma, sería ridículo que un filósofo temiera a la muerte, puesto que no hace sino llevar a término su progreso intelectual. «Los que practican rectamente la filosofía se están ejercitando en morir, y, de todos los hombres, son ellos los que menos temen a la muerte.»

Pero eso no quiere decir que Sócrates posea certezas sobre lo que le espera. Lo que dice tener es «una esperanza vehemente», que no es lo mismo.

«Por lo tanto, si vemos que un hombre se irrita porque se va a morir, su irritación es la prueba de que no es un *filo-sofo* (un amante de la sabiduría), sino un *filo-somatos* (un amante del cuerpo) o un *filo-khrematos* (amante de las riquezas) o un *filo-timos* (amante del prestigio).» Amar la sabiduría significa encaminarse hacia algo que nos aleja de las preocupaciones por el cuerpo, las riquezas y el honor.

Instrucciones para divinizar el alma

Es el reticente Cebes quien hace avanzar la discusión al proponerle a Sócrates que fundamente su creencia en la inmortalidad del alma. No basta con formular esperanzas sobre el más allá, hay que demostrar que el alma no desaparecerá cuando se separe del cuerpo, que no se disipará como el humo, que existirá en alguna parte, pendiente sólo de sí misma, liberada de todos los males corporales y con capacidad para entender la verdad.

«¿Quieres que tratemos de si esto es o no verosímil?», pregunta Sócrates. Sin duda, el acento hay que ponerlo en «verosímil». No dice «voy a demostrarte que eso es verosímil», sino que invita a Cebes a tratar conjuntamente de su verosimilitud. Los argumentos que desplegará resultarán, sin embargo, poco verosímiles. Pero no estoy seguro de que eso sea lo más importante. Lo que me parece central en el *Fedón* es la afirmación existencial de que filosofar es prepararse a morir. Cuando seguimos los pasos de Sócrates es fácil constatar que no está desgranando sus certezas sobre la inmortalidad, sino intentando hallar las razones que le permitan pensarla. El *Fedón* no nos muestra en ningún momento a un Sócrates dogmático, sino sus insistentes esfuerzos para no dejar ningún ámbito de su vida en la penumbra. No hallaremos en el *Fedón* pruebas de la inmortalidad del alma, sino de la intensidad de la vida de Sócrates. Sócrates no ha subido a un púlpito para hablarnos de la muerte, sino que se nos muestra intentando abrirse paso por entre los problemas que le van surgiendo a cada momento cuando pretende demostrar esta inmortalidad.

Sócrates comienza aceptando sin discusión un supuesto problemático: existe un orden circular en la naturaleza, de acuerdo con el cual todas las cosas vuelven inevitablemente sobre sí mismas. Todas, al destruirse, se convierten en su opuesto, pero no permanecen en él porque en este caso el mundo se inmovilizaría, sino que se regeneran y vuelven al ser. Las cosas crecen y decrecen, se fortalecen y se debilitan. Lo justo surge de lo que no era justo, etc. Miremos a donde miremos, lo que vemos es, según Sócrates, movimiento: de la generación a la corrupción y de la corrupción a la

generación. Todo se genera de su contrario, como el sueño de la vigilia y la vigilia del sueño. Lo mismo ocurre con la vida y la muerte. Lo muerto produce lo que vive y lo que vive produce lo que muere. «Luego nuestras almas existen en el Hades.» «Es probable», responde Cebes.

En realidad, lo único que demuestra este argumento es que partiendo de un supuesto aceptado sin discusión, pueden hallarse conclusiones que estén de acuerdo con el supuesto. «Por lo que parece, entonces —concluye Sócrates—, es totalmente cierto que se vuelve a vivir, que de los muertos nacen los vivos, que las almas de los muertos existen y que a las almas buenas les va mejor que a las malas.»

Lo que a un lector de los diálogos de Platón le parece improbable es que un dialéctico tan puntilloso como Sócrates presente estos argumentos sin ruborizarse, porque de la misma manera que la planta que surge es siempre distinta, el hombre que nace es siempre singular. Sugerir que cuando la singularidad de mi persona se pierda con mi muerte, mi alma volverá a renacer para dar lugar a una nueva persona que no tendrá conciencia de su yo anterior, aunque fuera verdad, no mejora el desvalimiento del hombre ante la muerte. Tiene razón el navarro Mesache: «El que se muere soy yo».

A Cebes no le convence este intento de basar la inmortalidad del alma en el ciclo de la naturaleza. No le convence, en definitiva, el Sócrates fisiólogo y le sugiere que haga uso de un instrumento conceptual propiamente socrático, el de la reminiscencia. Le solicita, pues, que sea socrático y que busque lo humano en lo humano. «Todo eso es cierto si es verdad ese argumento que tú, Sócrates, repites con tanta frecuencia, y según el cual aprender no es sino recordar, pues entonces es necesario que hayamos aprendido en un tiempo anterior lo que ahora recordamos. Pero esto no es posible si nuestra alma no existía en alguna parte antes de nacer en esta figura humana. De suerte que también según esto, parece probable que el alma sea inmortal.»

De hecho, Sócrates ya ha insinuado la importancia de este argumento cuando ha dicho que hay en el alma algo con capacidad de medir. Cebes le está sugiriendo que recupere esta idea, que nos sitúa directamente ante los actos humanos, y tire de ella para dejar asentada la inmortalidad del alma en el comportamiento humano.

Sócrates acepta el reto y muestra, completando lo que ha dicho anteriormente, que existen estructuras en el alma que no son aprendidas,

sino que constituyen la posibilidad del aprendizaje. Pero si esto es así, entonces tales estructuras han sido adquiridas con anterioridad a nuestro nacimiento y, en tal caso, «nuestras almas ya existían antes de encontrarse en una forma humana». Podemos explicar esto con un sencillo argumento de Leibniz. Aristóteles sostenía que no hay nada en el entendimiento que no haya estado previamente en los sentidos. Leibniz reformuló esta tesis de esta manera: no hay nada en el entendimiento que no haya estado previamente en los sentidos… excepto el entendimiento mismo. Esto es, exactamente, lo que nos está diciendo Sócrates: ser humano significa nacer con capacidad de aprender. Por lo tanto, esta capacidad, sin lo cual yo no soy yo, no ha sido creada por mí.

Pero los hombres no sólo aprendemos cosas, también necesitamos dar sentido a lo que hacemos y esta necesidad parece que no sólo no está creada por nosotros sino que es ella la que, en cierta forma, nos crea. Los hombres no vivimos entre datos, sino entre relaciones a las que necesitamos dar sentido. Percibir no es constatar que algo está ahí, sino certificar su sentido o sinsentido. Percibir es subrayar, es actualizar una demanda de sentido que *nos precede*. Esta tesis, que se recoge tanto en el *Fedón* como en el *Teeteto*, establece el fondo común del descubrimiento físico-matemático y de la creación política. En ambos casos, conocer es adscribir algo concreto a una lógica de sentido, integrándolo en un relato. El hombre está hecho de tal manera que no sabe aceptar el sinsentido. La falta de coherencia entre las cosas la vive como una carencia inquietante, como una indigencia que le produce una profunda desazón y que por eso mismo necesita explicar. El alma se presenta así como una instancia con hambre de sentido. Podemos decir, siguiendo el *Banquete*, que el alma es radicalmente erótica.

Lo que da orientación a la búsqueda de sentido es el conocimiento de ideas de «lo bello, lo bueno y todas las demás cosas de esta índole». Para Simias la existencia de estas ideas resulta evidente. Recordemos que Platón no estaba allí y quizá por ello Simias encuentra evidente lo que en los diálogos platónicos resulta problemático: la consistencia de las ideas. Una vez aceptada esta consistencia, a Sócrates le resulta fácil postular que lo que es en sí, es decir, todas las ideas de las que ha estado tratando anteriormente (lo igual, lo bueno, lo bello, etc.), es siempre idéntico a sí mismo y no sufre cambio alguno, puesto que su ser no depende de nada exterior a sí mismo. Lo que es en sí no puede alterar su forma única sin dejar de ser lo que es. Si

lo igual cambia, deja de ser igual, pero si lo igual existe siempre, es que no cambia.

Sin embargo las cosas de este mundo están siempre cambiando y nunca permanecen estables. Podemos suponer entonces que hay dos tipos de seres, unos sensibles y otros inteligibles. La peculiaridad del hombre es que por su cuerpo pertenece a la esfera de lo sensible y por su alma a la de lo inteligible. Ambas esferas se relacionan entre sí con dificultades y por eso cuando el alma utiliza el cuerpo para conocer las cosas del mundo sensible, «divaga, se confunde y se marea como si estuviera ebria».

Para dejar de divagar, el alma ha de utilizar lo inteligible (por ejemplo, lo igual) para conocer lo sensible (dos cosas iguales). Sin lo inteligible, no hay conocimiento de lo sensible. Lo sensible, por su puro fluir, que siempre lo hace diferente de sí mismo, parece ser inasible en su singularidad estricta. Así que el alma tiene que recurrir a la idea para dotar de estabilidad y de sentido al mundo.

El alma parece poseer una naturaleza camaleónica, puesto que es capaz de mimetizarse con aquello a lo que se aproxima. Cuando le proporcionamos experiencias de desorden, cambio y caos, en cierta forma la corporeizamos, la materializamos y la hacemos divagar como las mismas cosas. «Cada placer y cada dolor, como si estuvieran provistos de un clavo, encastan el alma al cuerpo, la sujetan, la hacen corpórea y la persuaden de que es verdadero todo lo que afirma el cuerpo.» Por el contrario, cuando le proporcionamos experiencias de orden, la hacemos afín a lo inmortal. Lo que dice Sócrates exactamente es que el alma, al divinizarse (al asimilarse a lo estable), va adquiriendo indisolubilidad. Cuanto más se acerca a lo puro, más prescinde de lo material y sensible. El conocimiento es una catarsis. En esto consiste precisamente el cuidado de sí, en el cuidado de las experiencias que le proporcionamos a nuestra alma.

En el *Timeo* se defiende que el hombre que se preocupa únicamente de sus apetitos y ambiciones, se —por decirlo así— «mortaliza», «puesto que está alimentando su mortalidad». Pero si se dedica de corazón al desarrollo de sus facultades intelectuales, se está preparando para adquirir «pensamientos inmortales y divinos». Si siente apego por todo lo que se desvanece, él también contribuye a su propia evanescencia, pero si abraza lo que es más fuerte que el tiempo, «poseerá la inmortalidad en la medida en que lo admite la naturaleza humana». ¿Cómo le proporcionamos eso que es más fuerte que el tiempo? Pues dándole al alma «los alimentos y

movimientos que le son propios», que, en este diálogo, son «el estudio de las armonías y revoluciones del mundo». Es decir, el estudio de la geometría celeste le proporciona al alma los alientos que mejor digiere y que permiten «la plena realización de la mejor vida que conceden los dioses a los humanos». Spinoza lo decía de esta manera: «La mente es eterna en la medida en que concibe las cosas desde el punto de vista de la eternidad».

En esto consiste la filosofía. Por eso en el *Fedón* sostiene Sócrates que «el que se aplica rectamente a la filosofía se ejercita en el bien morir. ¿O no es esto la filosofía, el cuidado de la muerte?». Esto es lo que nos ha acabado demostrando Sócrates mientras, supuestamente, perseguía la demostración de la inmortalidad del alma.

Pensando en la inmortalidad
a las puertas de la muerte

Al leer a Platón nos vemos forzados a interpretarlo y enseguida constatamos que hay diferentes posibilidades de lectura, más altas y más bajas. Los que admiramos a Platón tiramos espontáneamente hacia las altas, pero si nos detenemos a pensar en lo que hacemos, descubrimos que no estamos seguros de no estar en realidad interpretándonos caritativamente a nosotros mismos. Si continuamos interrogándonos, no tarda en llegarnos una voz irónica que sin duda proviene de lo que el trato de Platón ha conseguido hacer de nosotros, que nos dice: «¡Y qué importa, si es para mejor y tú eliges lo mejor sabiendo lo que hay en juego!».

A un reto de este tipo nos enfrenta esa pregunta: ¿es realmente la filosofía el cuidado de la muerte?

Sócrates parece aceptar, en primer lugar, la posibilidad de la purificación del alma mediante su contacto con lo estable e inmutable, y, en segundo lugar, la transición de la purificación a la inmortalidad. Es relativamente fácil seguir el camino que nos marca si somos cristianos, judíos o musulmanes. Es decir, si ya tenemos la fe que se nos pide. Pero, aun en este caso, deberíamos recordar, antes de iniciar el trayecto, unas inquietantes palabras de Diotima en el *Banquete* que nos traen a la memoria la imagen de la nave de Delos: «Dicen que un hombre es el mismo desde su infancia hasta su vejez; aunque no tiene nunca las mismas cosas en sí, dicen que es el mismo, cuando, al contrario, está siempre renovándose en el pelo, la carne, los huesos, la sangre y todo el cuerpo. También renueva su alma: sus costumbres, su carácter, opiniones, deseos, placeres, tristezas, temores. Nadie posee estas cosas de una manera permanente, sino que unas nacen y otras desaparecen. Y aún más desconcertante es que también en el caso de nuestros conocimientos unos y otros desaparecen. Por lo tanto, ni por nuestros conocimientos somos siempre los mismos. Lo que llamamos estudiar viene del hecho de que el conocimiento puede abandonarnos: el olvido es la huida de un conocimiento. Al estudiar, un recuerdo nuevo salva

el conocimiento antiguo, que ahora parece ser el mismo que antes. Así se perpetúa todo lo que es temporal; no con la perdurable identidad propia de lo que es divino, sino con la sustitución de lo que se va y que ha envejecido por algo nuevo semejante a lo que existía. Con esta astucia lo que es mortal comparte la inmortalidad».

Podemos intentar explicar las diferencias entre el *Fedón* y el *Banquete* aduciendo que las palabras que acabamos de recoger no son de Sócrates, sino de Diotima, pero es indudable que Sócrates asiente y que tan de Diotima son estas palabras como las referentes a la ascensión erótica de lo sensible a lo inteligible. En todo caso, lo que parece indudable es que Diotima trata en el *Banquete* de la inmortalidad de una manera aparentemente distinta de como lo hace Sócrates en el *Fedón*, ese diálogo escrito sobre el fondo de la nave de Delos. La pregunta central de Diotima es ésta: ¿por qué si el deseo erótico es común a todos los hombres, no aman todos siempre las mismas cosas? Nosotros podemos trasladarle esta pregunta a Sócrates: ¿por qué, si nuestra alma es como dices, hay que discutir sobre su inmortalidad?

El deseo erótico parece algo completamente natural en el hombre y en tanto que tal, es decir, en tanto que deseo natural, sólo tiende a su satisfacción, sin saber nada de lo bueno o de lo malo. Sin embargo, como se reconoce en el *Banquete*, cada ciudad desarrolla sus formas nobles y vergonzosas de satisfacción erótica. Parece, entonces, que hay alguna distancia entre el deseo natural y su expresión. Esta segunda es ya política. El deseo erótico lo satisfacemos con nuestra segunda naturaleza, aunque pocas cosas haya más naturales que eros. Si cualquier conducta sexual fuera completamente natural, ¿qué necesidad habría de establecer normas sociales sobre el sexo? El hombre parece poseer entonces algún tipo de maleabilidad de su deseo y es en esa maleabilidad donde la ley y la educación se hacen presentes. Así pues, una comprensión completamente natural del deseo parece ser harto difícil, ya que la esencia del hombre no tiene que ver tanto con su expresión natural como con su expresión política. No estoy queriendo decir nada rebuscado, sino simplemente que eso que llamamos cultura consiste, entre otras sofisticaciones, en darle al deseo sexual la voz de un soneto amoroso. Afrodita surge ya formada de las profundidades marinas.

Sócrates no tiene respuesta para la pregunta de Diotima y se encuentra sorprendido por ello. «No te sorprendas», le dice ella. Ocurre —le explica

— que Eros no se conforma con cualquier cosa, ni tan siquiera busca la mitad de uno mismo, como había dicho Aristófanes. Tanto es así que las personas aceptan incluso mutilarse de pies y de manos cuando estas partes de sí mismos les parecen malas. Nadie busca lo que le pertenece a menos que lo considere bueno. En este sentido Eros busca un parto en lo bello. Dada la oposición presente a lo largo del *Banquete* entre lo bello y lo vergonzoso, lo que quiere decir Diotima es que nadie quiere heredar de sí mismo una conciencia vergonzosa. La vergüenza es una respuesta política —recordemos a Protágoras— a determinados estímulos considerados indignos.

Todos buscamos prolongarnos a nosotros mismos en obras bellas —continúa Diotima— y ésta es la forma humana de conseguir la inmortalidad (la *athanasía*) o, si se quiere, de conquistar una identidad que permanezca en el tiempo. Por medio de este deseo (que en el hombre es su propia *physis*) todo lo nuevo reemplaza a lo viejo. Ya hemos tratado de este pasaje en las páginas precedentes. Añado ahora que deberían leer el *Banquete* con atención todos los que se entusiasman con Derek Parfit cuando sostiene que no es en absoluto obvio que siempre hayamos sido la misma persona. Pero creo que Platón les tiraría de las orejas por tomarse demasiado frívolamente su evanescencia. Quizá les diría que si la evanescencia existe, también existe la conciencia de la misma, que no posee el mismo grado de evanescencia.

Sigamos con Diotima, porque nos está desplegando la identidad de esa singular nave de Delos que es el hombre. Todos los seres vivos buscan la inmortalidad en la generación de la belleza, dice. Es lo que pretendieron Homero y Hesíodo con sus obras y es lo que pretenden hacer los políticos con los ciudadanos por medio de las leyes. Licurgo y Solón, por ser los padres de las leyes, lo son también de las formas políticas de la excelencia en Esparta y Atenas.

La inmortalidad accesible al hombre, de acuerdo con Diotima, es la que puede proyectar en la continuidad de su especie. Y es obvio que poco tiene que ver la transmisión genética de un hombre a su hijo con la transmisión biológica entre dos momentos de la vida de un hombre. Mal podría sospechar Diotima que dos mil quinientos años después, un Estado que se veía a sí mismo como la vanguardia filosófica de la humanidad, el Estado soviético, crearía «la Comisión para la Inmortalización» con el objeto de estudiar lo que convenía hacer con los restos de Lenin. Entre sus

miembros de encontraba Leonid Krasin, un comunista convencido de que la tecnología sería capaz en poco tiempo de resucitar a los muertos.

En el *Fedro*, es Sócrates quien defiende que sólo los dioses son siempre idénticos a sí mismos y precisamente por eso son aneróticos. No hay deseos en ellos pues nada del exterior los reclama. Todo lo que son depende de sí mismos, mientras que los hombres se enamoran y desenamoran, y cada vez que cambian de estado dejan de ser los que eran y se modifican un poco. Por lo tanto, si el alma pudiera divinizarse, inmediatamente dejaría de filosofar. Y nada hay más obvio en el *Fedón* que el hecho de que Sócrates dialoga mientras le queda voz para ello.

Es aconsejable, pues, tomar con cautela las palabras de Sócrates cuando insiste en el *Fedón* en que cuando el alma conoce lo que es en sí, se asemeja a ello y así se diviniza y se dirige al mundo invisible «y una vez allí se siente feliz, alejada del error, la insensatez, los miedos, los amores desenfrenados y los demás males humanos, y, como se dice de los iniciados, pasa verdaderamente el resto del tiempo en compañía de los dioses». Los socráticos posteriores han aplaudido fervorosamente estas palabras, pero los socráticos presentes en la prisión se sumieron en un silencio que se prolongó mucho tiempo. Todos estaban reflexionando en lo que acababan de oír. Platón puntualiza que estaba reflexionando hasta el propio Sócrates.

Paul Johnson, al analizar el *Fedón* en su interesante obra *Sócrates, un hombre de nuestro tiempo*, encuentra digna de elogio la creencia socrática de que el alma es inmortal y sobrevive al cuerpo, pero le parece que Platón echa a perder esta tesis «por su insistencia irritante en profundizar» en ella endosándole a Sócrates su teoría de las formas. Si somos honestos, hemos de reconocer que, efectivamente, la teoría platónica de las formas tienen algo de irritante, y la prueba de ello es que a día de hoy nadie ha conseguido dar una explicación convincente de la misma. Pero si leemos bien a Platón descubriremos que es difícil hacerle alguna crítica que él no se haya hecho a sí mismo. En el *Fedón* las voces críticas son las de Cebes y Simias, que son las voces del sentido común. Son tan educados que no se atreven a ser demasiado radicales con Sócrates, dada la situación en que se encuentra, pero, a pesar de todo, no pueden por menos de manifestar su cordial disconformidad con los argumentos que presenta. El hecho de que la sofisticada explicación de Sócrates sea incapaz de acallar las dudas de sus amigos es la mayor crítica que Platón puede hacer a su maestro. Pero es también el mayor elogio.

Varias veces a lo largo del diálogo Sócrates se detiene a concentrarse y pensar, porque como no tiene la verdad, necesita buscarla. Encuentro en este gesto una importante lección moral. A las puertas de la muerte Sócrates se demora a aclarar sus ideas delante de sus amigos. Necesita encontrar respuestas para las dudas que tienen todos, adaptando el ritmo de sus palabras al ritmo siempre un punto caprichoso del propio pensamiento. Lo hace, además, sin que aparentemente tenga que vencer ninguna resistencia ni de la inquietud ni del miedo: el saber y la disciplina intelectual son para él lo más urgente. Era Pascal quien decía que el esfuerzo para aclarar las ideas es el fundamento de la vida moral. Sócrates nos está diciendo que cada instante de la propia vida es moral. Nos está mostrando un alma libre, que no está dispuesta a suicidarse intelectualmente mientras su corazón siga latiendo. Estemos de acuerdo o no con sus conclusiones, es difícil no apreciar su pasión intelectual. Sócrates está haciendo lo que quiere hacer por la sencilla razón de que tiene voluntad para hacerlo. Por eso mismo es necesario el entendimiento (el saber), porque ya tenemos voluntad.

De la misma manera que el conocimiento relevante es valioso porque es raro, el hecho de pararse a pensar no deja de ser una excentricidad. Pensar con rigor es también algo muy raro: cuesta mucho, pero nos acerca a los dioses. Podríamos decir, incluso, que pensar nos diviniza. Exige una gran capacidad de concentración, de alejamiento del mundo circundante y de sus movimientos espontáneos, y aunque no garantiza buenos resultados, mientras pensamos, nos acercamos a nuestras posibilidades más altas. Por eso, a diferencia de las ocurrencias y las opiniones, que están al alcance de todos, es tan raro tener pensamientos propios. Pensar es dar forma precisa al flujo indefinido de la quincallería intelectual que discurre continuamente por nuestra mente. Si pensar es raro, tener pensamientos rigurosos y originales es aún más raro. Para pensar bien hay que dominar el lenguaje, ser metódico y —esto es lo más difícil de todo— estar dispuesto a recomenzar si no se llega a ningún sitio, aunque para ello haya que poner en cuestión las certezas que considerábamos más propias. Wittgenstein tiene razón: no se puede pensar decentemente si uno no quiere hacerse daño. «Pensar es arriesgarse», escribe George Steiner. De lo que no hay duda es que pensar es un ejercicio que va en contra de la propia comodidad. Pero no hay disciplina espiritual sin una educación disciplinada de la mente.

No habría que descartar que pensar fuera evolutivamente menos útil que huir. No está claro tampoco que la salud y el pensamiento jueguen en el

mismo equipo. Ahí está el caso de Sócrates. Pero quizá nunca esté tan cerca de lo divino como lo está ahora, pensando en la inmortalidad a las puertas de la muerte.

Si pensar es divinizarse, no hay mayor piedad que la que se somete a las conclusiones del propio pensamiento.

¿No tenéis suficiente con lo dicho?

Cebes y Simias comenzaron a hablar en voz baja entre ellos. Quizá durante unos segundos sólo se oyeron sus susurros.

—¿No tenéis suficiente con lo dicho? —les pregunta Sócrates—. No os calléis si creéis que se pueden aportar mejores argumentos.

—Te diré la verdad, Sócrates —le responde Simias—, desde hace rato nos encontramos confundidos y por eso nos animamos el uno al otro a preguntarte más cosas, pero no nos atrevemos a importunarte en estas tristes circunstancias.

Simias está reconociendo que hasta ahora no han estado asintiendo a la fuerza de los argumentos, sino al amigo que se encuentra a las puertas de la muerte.

—Simias —le dice Sócrates esbozando una sonrisa—, mal podré convencer a los demás de que mi situación no me parece una desgracia, si ni siquiera con vosotros tengo éxito, porque teméis que en estas circunstancias me encuentre más susceptible que antes. Por lo que veo, me creéis inferior a los cisnes en dotes adivinatorias, que cuando ven que van a morir, cantan mejor que en toda su vida anterior, y con mayor armonía. Se alegran por ir a reunirse con el dios del que son siervos. Los hombres, como tienen miedo a la muerte, calumnian incluso a los cisnes y dicen que se quejan porque van a morir entonando un canto de despedida, sin tener en cuenta que ningún ave canta por tener hambre, frío o padecer otro sufrimiento. No lo hacen ni el ruiseñor, ni la golondrina, ni la abubilla, que, según dicen, cantan lamentando su pena. A mi modo de ver, ni estas aves ni los cisnes cantan porque estén afligidos, sino porque, como criaturas de Apolo, tienen dotes adivinatorias y, previendo los bienes del Hades, lo hacen con más alegría que nunca. Yo también me considero una criatura de Apolo, como los cisnes, y ni creo que haya recibido del dios menos dotes adivinatorias que ellos ni me siento más afligido que ellos al desprenderme de esta vida. Así pues, hablad y preguntadme lo que os parezca bien mientras lo permita la autoridad.

—Te expondremos nuestras dudas —le contesta Simias—. A mí, Sócrates, me parece, probablemente lo mismo que a ti, que es imposible tener una completa certidumbre sobre estas cosas en esta vida. Pero darse por derrotado antes de intentarlo, resistiéndose a examinar todas

> las objeciones posibles, es propio de cobardes. Sobre estos asuntos hay que decidirse por una de estas opciones: o descubrir la verdad o, si esto es imposible, acomodarse a la tradición más respetable y más difícil de rebatir (es decir: o la verdad descubierta o la mejor verdad transmitida) y, confiando en ella como en una balsa, arriesgarse a navegar por los peligros de la vida, a no ser que una revelación divina nos proporcione un navío más firme. Ya que tú me animas a ello, no tengo vergüenza en preguntarte, y así después no me arrepentiré por no haberte dicho lo que pienso.

Estas reticencias de Simias son, en otros lugares de los diálogos platónicos, las reticencias de Sócrates cuando no se siente un cisne de Apolo. En el *Fedro* —donde sólo es un hombre— admite que no sabe exactamente qué es el alma. Saberlo exigiría una inteligencia divina, así que se limita a suponer a qué se parece. Es similar, dice, a una pareja de caballos alados y un auriga. El auriga ha de esforzarse para que los caballos se dirijan hacia lo alto, porque ésta no es su tendencia natural.

Sócrates ha reconocido ante el jurado que no sabe lo que le espera tras la cicuta. En el último diálogo de Platón, las *Leyes*, en el que no aparece Sócrates, se vuelve a plantear la cuestión de la inmortalidad y se concluye, en concordancia con la *Apología*, que lo importante es no tener miedo a la muerte. Hemos de convencer al alma de que «en realidad no sabe» lo que se encontrará en el más allá y, por lo tanto, que tampoco puede descartarse que «los dioses de allí» sean para nosotros el mayor bien que pueda darse. Sea lo que sea lo que nos espere tras la muerte, lo verdaderamente importante parece ser la constatación de que nuestras creencias sobre el más allá condicionan nuestra vida en el más acá.

Las reticencias de los pitagóricos Simias y Cebes son especialmente importantes porque, probablemente, ellos son los mejor predispuestos de todos los presentes a aceptar la doctrina de la inmortalidad del alma. Y Sócrates lo sabe.

—Tal vez, amigo, tengas razón en no encontrar las respuestas satisfactorias, pero explícame dónde encuentras su deficiencia.

La objeción que plantea Simias se puede resumir de esta manera: también una lira hace música y no por eso se asimila a la música.

> —Me parece —dice— que lo que has sostenido sobre el alma se podría sostener también sobre la armonía, la lira y las cuerdas. También la armonía de una lira bien afinada es algo

> indivisible, incorpóreo, completamente bello y divino, mientras que la lira y las cuerdas son cuerpos, cosas materiales, compuestas, terrestres y perecederas. Supongamos ahora que tras romperse la lira, alguien sostuviera, siguiendo tu argumento, que la armonía debe seguir existiendo. Podría añadir que si los materiales de la lira, que son caducos, siguen existiendo, la armonía, que tiene una naturaleza divina e inmortal, debe continuar existiendo en alguna parte.

Sócrates, fijando su mirada, de la manera que acostumbraba, en sus amigos, le dijo a Simias, sonriendo, que sus objeciones le parecían pertinentes, pero que antes de responderlas quería escuchar también las de Cebes.

> —Yo encuentro —dice Cebes— que las cosas están como estaban y que podemos hacer las mismas críticas que antes.

Ampliando su respuesta, Cebes argumenta de manera que nos recuerda a la Diotima del *Banquete* y, por lo tanto, nos vuelve a recordar también la nave de Delos. Ni el cuerpo ni el alma son inmutables, pero el alma tiene la capacidad de ir recomponiéndose a sí misma. En el momento de la muerte, el alma tiene la forma de su última recomposición. ¿Qué nos permite asegurar que seguirá existiendo en algún lugar? ¿Y si siguiese existiendo y conociera diferentes reencarnaciones, quién podría asegurar que no sufre con cada nacimiento y que finalmente queda aniquilada en una de sus muertes? Reconozcamos que nadie conoce nada de la muerte y la separación del alma y del cuerpo, por lo tanto, ¿quién puede mostrarse confiado ante la muerte? ¿Quién puede demostrar la inmortalidad del alma? Si esto no se sabe, es lógico que se tenga miedo ante la muerte.

Cuando Cebes termina de hablar, de nuevo se impone el silencio. Antes de que Simias y Cebes tomaran la palabra para presentar sus objeciones, las cosas no acababan de encajar y por eso se han detenido a pensarlas, pero ahora todo parece confuso. Si han estado callando más por amistad que por convencimiento y si cuando se deciden a hablar presentan tantas dudas, ¿cuál no sería la perplejidad del resto de los presentes al descubrir que lo que tomaban por asentimiento en los tebanos no era más que una educada disconformidad?

¿Nos quiere decir Platón que nuestra seguridad sobre las cuestiones importantes es posible gracias al silencio de los Simias y los Cebes? ¿Cómo

podemos saber, entonces, si nuestro asentimiento a un argumento lo único que revela es el límite de nuestra perspicacia?

Comparemos esta situación con la que se da al final del *Gorgias*. Tras contar a sus interlocutores un mito sobre la inmortalidad del alma, Sócrates añade esta observación: «Me parece que la muerte no es más que la separación del cuerpo y el alma. En el momento de su separación cada uno permanece en el estado que tenía durante la vida. El cuerpo conserva su propia naturaleza, con las huellas que dejaron en él los accidentes de la vida. Por ejemplo, si alguien tuvo un cuerpo muy grande, su cadáver será grande; si estaba grueso, su cadáver lo estará también; si tenía el pelo largo, su cadáver lo conservará; si su cuerpo recibió heridas, tendrá las cicatrices. Todos los rasgos se preservarán durante un tiempo después de la muerte. Me parece que con el alma debe ocurrir lo mismo, y que cuando queda despojada del cuerpo, lleva todas las marcas de su naturaleza y de todos los cambios que ha conocido a causa de los géneros de vida que ha llevado el hombre». Si esto no coincide con lo que ha dicho Cebes, reconozcamos al menos que se parece bastante.

En el *Gorgias*, el mito supone o insinúa una inmortalidad para el alma que la lógica no se ve capaz de demostrar. Las últimas palabras de Sócrates insisto en ello: «Debería avergonzarnos nuestra situación, nos damos importancia cuando en realidad cambiamos sin cesar de opinión sobre las cuestiones más importantes, ¡tan grande es nuestra ignorancia!». Pero en el *Fedón* Platón está dispuesto a que las últimas palabras de Sócrates sean otras. Las últimas palabras de Sócrates serán las últimas reparaciones del barco de su alma.

Contra la misología

Cuando la crisis se presenta, Sócrates sale en defensa del lenguaje precaviendo a sus amigos contra la «misología», que es la tentación de abandonar el diálogo echándole la culpa a él de que las cosas se pongan cuesta arriba.

«Aunque lo había admirado muchas veces anteriormente —cuenta Fedón—, Sócrates nunca me impresionó más que en esta ocasión en que estaba a su lado. Yo ya estaba habituado a verlo siempre con una respuesta a punto y, por lo tanto, no es eso lo que me asombró, sino el tacto, la amabilidad y la delicadeza con que atendió a las objeciones de los dos jóvenes; la perspicacia con que captó el efecto que habían producido en nosotros y, por último, lo bien que supo curarnos. Podríamos decir que éramos fugitivos de un ejército derrotado, y él nos rehízo, impulsándonos a seguirle y a examinar con él sus argumentos. Yo me encontraba a su derecha, sentado en un banquillo junto a la cama, y él estaba un poco más elevado. Me acariciaba la cabeza y jugaba con mis cabellos, que me caían sobre el cuello, como había hecho otras veces.» Jenofonte, en su *Apología*, también nos muestra a Sócrates acariciando la cabeza de uno de sus amigos, pero en su caso se trata de Apolodoro.

> —Mañana, Fedón, quizá te cortes esta hermosa cabellera en señal de duelo.
>
> —Es probable —le responde Fedón, sin darse cuenta de por dónde quiere ir Sócrates.
>
> —No, si crees en lo que digo.
>
> —¿Qué quieres decir?
>
> —Será hoy mismo cuando tú y yo nos cortemos el pelo si el razonamiento se nos muere y no lo podemos revivir. Al menos yo, si el argumento se me escapara de las manos, me obligaría por juramento, como los argivos, a no llevar el pelo largo, antes de vencer, volviendo a la carga, las alegaciones de Simias y de Cebes.

Tiene cierto interés explicar de qué trata el juramento de los argivos. Herodoto cuenta en el libro primero de su *Historia* que, disputándose los

lacedemonios y los argivos la ciudad de Tirea, situada al nordeste de Esparta y al sur de Argos, dispusieron que en lugar de enfrentarse los dos ejércitos, peleasen trescientos hombres de cada parte y que los vencedores se quedasen con la ciudad. Mientras tanto, el grueso de las tropas de ambos bandos se retiró a sus campamentos para evitar cualquier tentación de intervenir en ayuda de los suyos. Al caer la noche, en el campo de batalla sólo quedaban tres combatientes en pie y decidieron interrumpir el combate. Eran dos argivos y un lacedemonio. Los primeros fueron a comunicar su victoria a los suyos. El lacedemonio, al quedarse solo, despojó de sus armas a los argivos muertos, las llevó a su campamento, volvió al campo de batalla y se quedó allí, de guardia. Al día siguiente se presentaron los dos ejércitos. Los argivos reclamaban la victoria porque habían quedado dos de los suyos con vida, mientras que de los lacedemonios, sólo uno; pero los lacedemonios sostuvieron que los argivos habían abandonado el campo de batalla, mientras que su guerrero había despojado a los enemigos muertos y había guardado su puesto. Como no se ponían de acuerdo, recurrieron a las armas, saliendo vencedores los lacedemonios. Los argivos, que tenían la costumbre de dejarse crecer el pelo, se lo cortaron, y establecieron una ley que prohibía a los hombres dejárselo crecer y a las mujeres llevar joyas de oro hasta recobrar Tirea. La moraleja de la historia está clara: la victoria es de quien resiste. En este contexto preciso es cuando Sócrates advierte contra el peligro de la misología.

> —Pero cuidemos primero de que no nos pase una cosa —le advierte a Fedro.
>
> —¿El qué?
>
> —Que no nos convirtamos en misólogos, así como otros se convierten en misántropos; porque no hay peor mal que el de odiar los razonamientos. La misología se origina de la misma manera que la misantropía. La misantropía aparece como consecuencia de las decepciones que nos producen las personas en que confiamos, especialmente si nos eran muy próximas. El misántropo desconfía de todos los hombres sin darse cuenta de que son pocos los muy buenos y los muy malos, y que los mediocres son mayoría.

La «misología» aparece dos veces más en los diálogos de Platón, en el *Laques* y en la *República*. En este segundo diálogo el misólogo se presenta como un hombre frustrado que no tiene deseo ni de aprender ni de investigar y en lugar de intentar persuadir a los demás con argumentos, es agreste como una fiera.

Sócrates insiste en que si alguien participa en un diálogo sin seguir un criterio sólido, las conclusiones unas veces le parecerán verdaderas y otras falsas, como si las cosas no se dejaran atrapar y no parasen de dar vueltas. En estas circunstancias es fácil echar la culpa al lenguaje de la propia incapacidad, pero el que ama la sabiduría debe ser insistente en su búsqueda, evitando la frivolidad de perseguir más la victoria sobre el contrario (ser un *filo-niko*) que el saber (*filo-sofo*). Lo importante no es convencer a los demás, sino vencernos a nosotros mismos. «No hagáis caso de Sócrates, sino de la verdad», les dice.

Para poder proseguir con sus argumentos, Sócrates busca en el diálogo que ha mantenido con Cebes y Simias un punto de acuerdo que no haya sido afectado por la aporía. Lo encuentra en la teoría de la reminiscencia, cuya tesis central es que la verdad se reconoce, no se crea. A los tres interlocutores les parece evidente que aprender es reconocer (recordar) los conocimientos innatos del alma. A partir de aquí analizará Sócrates la objeción de Simias, que había dicho que si el alma es una armonía no puede existir más allá de la materia que la hace posible, aduciendo el ejemplo de la lira. Sócrates niega la mayor: el alma no es una armonía. Efectivamente, si fuese una armonía del mismo tipo que la música de la lira, no podría ni sobrevivir ni preexistir al cuerpo, puesto que a la armonía no le corresponde guiar al instrumento, sino seguirlo. Pero en el hombre el alma es quien manda, por lo tanto, no puede ser una armonía.

Simias parece —«parece»— darse por satisfecho, pero Cebes insiste en que Sócrates demuestre que el alma es indestructible e inmortal.

La segunda navegación

Antes de contestar, Sócrates se sume de nuevo en el silencio, buscando la respuesta precisa, tanteando… Da la sensación de que las preguntas importantes sobre la eternidad del alma nunca las había pensado tan a fondo como ahora. Si, como decía Hegel, el principal mal moderno es la impaciencia de la opinión, en esto, Sócrates es poco moderno.

Comienza recuperando la fisiología y, en concreto, la idea de la generación y la corrupción. No debemos olvidar que el alma, aunque sea distinta del cuerpo, si es algo ha de ser una realidad natural (es naturaleza: *physis*). Precisamente por eso lleva en sí la posibilidad de superarse o de degradarse.

«Es preciso tratar a fondo la causa de la generación y de la corrupción —dice Sócrates—. Si quieres, te contaré mis propias experiencias sobre este asunto. Luego, si te parece de utilidad algo de lo que te cuento, puedes utilizarlo para reforzar tus argumentos.» Como es fácil suponer, Cebes asintió inmediatamente, y me imagino que lo hizo entre la expectación de todos los presentes. Sócrates va a hablar de sí mismo.

«Cuando yo era joven, Cebes, estaba intensamente dedicado al estudio de la naturaleza. Quería conocer las causas de las cosas, por qué se generan, por qué se destruyen, por qué existen. A menudo daba vueltas y vueltas a estos problemas, pero acabé tan confundido que hasta lo que sabía con anterioridad se me hizo problemático por culpa de estos estudios. Un día oí decir a alguien que leía un libro de Anaxágoras, que hay una Inteligencia que es la causa y la responsable del orden de todas las cosas. Me alegré al oírlo porque me pareció una explicación convincente. Pensé que si una Inteligencia era la responsable de todo, cada cosa debería encontrarse en el lugar que le corresponde de acuerdo con el orden general, y, en consecuencia, si se quiere encontrar la causa de una cosa, debe averiguarse cuál es para ella la mejor manera de existir, de padecer y de obrar. Así pues, la investigación natural equivalía a aclarar qué era lo mejor para cada cosa, el hombre incluido. Pensaba que finalmente había encontrado en

Anaxágoras a un maestro. Daba por supuesto que si defendía que una Inteligencia era la responsable de todo, el lugar que ocupa cada cosa en el orden del todo sólo puede ser el que le corresponde. Con esta esperanza leí sus libros lo más rápidamente que pude para conocer cuanto antes qué era lo mejor para cada cosa. Pero cuanto más leía, más me decepcionaba, pues a la hora de la verdad, Anaxágoras prescindía de la Inteligencia para explicar las causas de las cosas y recurría al aire, al éter y a otras muchas explicaciones extrañas. Era como si alguien asegurara que todo lo que Sócrates hace, lo hace guiado por su inteligencia y, acto seguido, explicara mi conducta alegando que mi cuerpo se compone de huesos y músculos; que los huesos son duros y tienen articulaciones que los separan los unos de los otros, y que los músculos se tensionan y relajan, permitiendo que mueva mis articulaciones y que porque me he movido de una manera determinada me encuentro sentado en este sitio. De la discusión que estamos teniendo alegarían que la causa es la voz, el aire, el oído y otras cosas de esta índole, ignorando la causa real de mi situación presente: que a los atenienses les pareció lo mejor condenarme y que a mí también me ha parecido lo mejor estar aquí sentado, y que lo más justo es esperar aquí al cumplimiento de la pena que han decretado contra mí. Si fuera por mis músculos y mis huesos, ahora podría estar en Megara o en Boecia, pero creí que lo mejor y lo más justo no era escapar de la cárcel, sino someterme a la pena que me impusiera la ciudad. Si alguien alegara que sin músculos y huesos no podría hacer nada, estaría de acuerdo con él; pero lo que hago lo hago eligiendo lo mejor. Hay que saber distinguir entre la causa real de algo y aquello sin lo cual la causa nunca podría ser causa. Lo que verdaderamente explica las cosas no es aquello de lo que están hechas, sino el bien y el deber.»

Anaxágoras afirma la existencia de la Inteligencia como fundamento de todo, pero cuando quiere explicar el funcionamiento de las cosas concretas, recurre a causas materiales. Por eso Sócrates se aleja de él y de su Inteligencia ordenadora. Pero al alejarse, entiende que para comprender las cosas humanas hay que volverse de las causas materiales y eficientes a las causas finales, es decir, hacia aquello que los hombres consideramos como el bien y el deber o, dicho de otra forma: hay que volverse de las verdades descubiertas a las construidas. Sócrates comprendió que lo subhumano (las causas eficientes) no puede explicar el funcionamiento del mundo humano. El mundo de las cosas humanas debe ser aprehendido de acuerdo con su peculiar lógica, que, por supuesto, depende de las causas

materiales y eficientes, pero éstas distan mucho de ser el todo de las cosas humanas. Explican de qué está hecho el hombre, pero no por qué éste considera noble dar la vida por sus dioses. No pueden explicar ni la utilidad, ni el bien, ni la belleza, ni la vergüenza. Si Sócrates viviera hoy nos diría que quien quiera comprender las cosas humanas, no debería buscar las respuestas en los huesos de Atapuerca, sino en la relación de un hombre —heredero, directa o indirectamente de los huesos de Atapuerca— con lo que este mismo hombre ha situado por encima de sus huesos, llamémosle dioses, ideas, o como lo queramos llamar. No todos piensan de esta manera. Sigue habiendo quien cree —y esta confianza está recogida con respeto en los medios de comunicación (*Diario de Burgos*, 1 de diciembre de 2014)— que «Atapuerca debe ser motor del humanismo científico como solución a los problemas de la humanidad». En realidad es todo lo contrario: es el humanismo el que nos hace sensibles a los huesos de Atapuerca. Como dice tan acertadamente Gustavo Bueno, la idea de hombre no se puede alcanzar desde la paleontología. En Atapuerca no están las claves del hombre.

Las causas finales son las que permiten al alma una dinámica, un movimiento y una trayectoria. A lo infrahumano hay que añadir lo suprahumano si se quiere comenzar a entender lo humano. En la orientación hacia lo infra o lo suprahumano se juega el hombre su ser político. Sin una teleología de la voluntad, no tiene sentido hablar de excelencia (*areté*). Sin causas finales, la virtud se queda sin propósito.

Tratando del origen del hombre, el Extranjero del *Político* lo define como un animal pedestre, domesticado, bípedo, implume, que forma rebaños, no tiene cuernos y no se mezcla con otras especies para procrear. Es decir, por nuestro origen no hay en nosotros nada especialmente noble. Podríamos decir que el origen del hombre es aquí más bajo incluso que en el darwinismo. Lo humano, sin embargo, sólo se encuentra parcialmente en su origen. Su origen no explica su naturaleza.

Si Sócrates se encuentra a las puertas de la muerte no es sólo porque tenga huesos y carne, sino por las elecciones que ha hecho en su vida creyendo que optaba por lo mejor. No se enfrenta a la cicuta por ser mortal, sino por concebir de una determinada manera su mortalidad. Y si Atenas lo ha condenado, es porque a los atenienses «les pareció lo mejor».

El párrafo más importante de Platón

A los hombres nos orienta lo que aceptamos como bueno. Pero si a todos nos orientase la misma interpretación de lo bueno, todos nos igualaríamos en nuestra tendencia hacia el bien y sería muy fácil apaciguar los ánimos en cuanto apareciese la más leve discordia entre dos hombres. Recordemos a Diotima: si el impulso erótico es natural, ¿por qué su satisfacción es cultural?

Cuando Sócrates habla del Bien, habla de la dirección que nos orienta (de la escatología). Sabe que al afirmar nuestro bien estamos dispuestos a polemizar por nuestra orientación hacia lo alto. Aquí se encuentra la raíz de nuestras diferencias insalvables. Políticamente, no disponemos de varas comunes de medir nuestros bienes: no hay un bien superior a nuestros bienes que nos sirva de medida para solventar las diferencias con nuestros enemigos. Si existiera, ése sería nuestro bien.

Esta cuestión está tratada con mucha claridad en un pasaje del *Eutifrón* que, a mi parecer, es el párrafo esencial para comprender a Platón:

> —¿La enemistad y la ira —pregunta Sócrates—, amigo, qué diferencias las provocan? Examinémoslo. Si tú y yo estuviéramos en desacuerdo sobre cuál es mayor entre dos números, ¿nos enemistaríamos por esta diferencia y nos enojaríamos el uno contra el otro, o bien, poniéndonos a contar encontraríamos la manera de resolver nuestras diferencias?
>
> —La encontraríamos, sin duda.
>
> —Igualmente si discutiésemos sobre lo más grande y lo más pequeño, ¿no alcanzaríamos un acuerdo si nos ponemos a medir?
>
> —Así es.
>
> —Y pesando resolveríamos nuestras divergencias sobre el peso de una cosa.
>
> —No hay duda.
>
> —¿Qué es lo que dificulta los acuerdos y fomenta las enemistades? Quizá no se te ocurra de momento la respuesta, pero dime si no te parece que es lo justo y lo injusto, lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo. ¿No es por estas cosas por lo que nos enfrentamos sin poder alcanzar un acuerdo satisfactorio y por lo que nos enemistamos los unos con los otros?
>
> —Así es, Sócrates.

La misma cuestión se debate también en el *Fedro* y es Sócrates quien vuelve a tomar la iniciativa:

—Cuando alguien pronuncia la palabra hierro o plata, ¿verdad que todos pensamos en lo mismo?

—¡Claro! —contesta Fedro.

—¿Y cuando hablamos de justicia o de bondad? ¿No piensa cada uno en algo diferente? ¿No discutimos sobre estas cosas con los demás e incluso con nosotros mismos?

—Así es.

—¿En cuál de los dos casos estamos más expuestos al engaño?

—Evidentemente en aquello en lo que estamos más perdidos.

Culminando la segunda navegación

Cuando Sócrates le expone a Cebes su «segunda navegación», esto es, su paso del estudio de las cosas naturales a las cosas humanas (que es, en definitiva, el paso de lo natural a la específica naturaleza del hombre o, mejor dicho, a la contemplación de la singular naturaleza del hombre desde la perspectiva de lo natural), le está diciendo que, en el caso del hombre, la naturaleza se manifiesta en su necesidad de orientarse hacia el Bien. Para investigar la naturaleza humana estamos entonces obligados a analizar la manera como los hombres tratan de sus cosas, es decir, de la política. Sócrates lo dice con estas palabras: «Consideré necesario buscar la verdad de las cosas en el lenguaje de la gente».

Jenofonte recoge la decepción de Sócrates con los estudios sobre la naturaleza de esta manera: «Sócrates no trataba nunca de la naturaleza del universo, que era un asunto frecuentemente tratado por otros, y rechazaba las especulaciones sobre lo que los sabios llaman "cosmos" y por las leyes necesarias que rigen cada uno de los fenómenos celestes; además consideraba necios a quienes se preocupaban de tales cuestiones» (*Memorables*). En el *Gnomologium Vaticanum* se escuentra esta anécdota: «Cuando le preguntaron a Sócrates si la Tierra era redonda, respondió: "No he sacado la cabeza para mirarla"». Sin embargo, es difícil negar que Sócrates está al tanto de las teorías de los fisiólogos (los filósofos de la naturaleza). Incluso podríamos defender la existencia de una cosmología socrática, puesto que en varios textos discute sobre la naturaleza de los seres e incluso sobre la naturaleza del Todo. Con los textos de Jenofonte y Platón en la mano, es aventurado afirmar tajantemente que Sócrates despreció completamente las cuestiones naturales. Lo que lo caracterizó no fue tanto su falta de interés por la naturaleza como su descubrimiento de la singularidad de la naturaleza de las cosas humanas.

En la primera etapa de su formación filosófica, Sócrates, influido por Anaxágoras, se dedicó al estudio de la naturaleza, hasta que, defraudado, comenzó a interrogarse por lo que mueve la verdad a los hombres tal y

como este movimiento aparece en su conciencia lingüística. El Sócrates de transición parece ser el ridiculizado por Aristófanes en *Las nubes*. Aún no conoce la ironía, ni la retórica, ni diferencia entre libertad de pensamiento y libertad de palabra, ni la dialéctica entre lo nuestro y lo bueno, ni las diferencias entre los regímenes de verdad. Sabe que la prudencia no es una virtud teórica, pero aún no conoce su importancia como virtud política y se entrega a la filosofía sin preocuparse por su propia dignidad. Pero poco a poco va descubriendo (y quizá este proceso sólo culminó con Platón) que la teoría no puede ignorar las implicaciones del filosofar. La vida del filósofo es parte de la contemplación filosófica. Y desde esta perspectiva integral, las verdades que encuentra el filósofo no son siempre bellas. Ni la belleza se encuentra siempre en la verdad, ni la verdad se encuentra siempre en la belleza. Por esta razón conviene dominar la retórica y la ironía.

Uno está tentado a decir que el Sócrates que ha culminado la segunda navegación es… Platón.

Este cambio de la primera a la segunda navegación se insinúa también en el *Parménides*, la *Apología* y el *Banquete*.

En el *Parménides* Sócrates se enfrenta al problema de la existencia de la idea de lo feo. Si la mente, como suponía en la primera navegación, lo gobernase todo, todo estaría bien ordenado. Pero si existe lo feo (a lo que quizá podamos entender como lo rebelde a ser sometido a explicación, como el azar), entonces hay que mirar a la naturaleza de otra manera.

En la *Apología* la crisis filosófica se manifiesta con la voluntad socrática de refutar a Apolo. Sócrates se reconoce ignorante. Le faltan muchas respuestas. De la pregunta de Querefonte a Apolo podemos deducir que había entre sus seguidores quien lo consideraba una persona excepcionalmente sabia. Pero es esta sabiduría la que hace aguas tras la consulta. Hay, pues, un Sócrates predélfico y un Sócrates posdélfico. El segundo ha comprendido los límites de la sabiduría humana, la importancia del cuidado del alma y la necesidad de incluir el alma y las causas finales entre el número de las causas que explican las cosas humanas. La imagen que mejor nos explica este cambio se encuentra en el *Timeo*, donde el hombre es presentado como un árbol con las raíces dirigidas al cielo, nutriéndose de idealidad. Esta imagen dará pie a Antonio Pérez, el secretario de Felipe II, para referirse al hombre como un «árbol inverso».

En el *Banquete* el cambio lo introduce Diotima, que en presencia de Aristófanes le enseña a Sócrates la naturaleza de Eros y la importancia

política de su educación.

La verdad en el lenguaje y la reminiscencia

¿Qué significa buscar la verdad en el lenguaje?

Significa creer que en el lenguaje corriente de los hombres se encuentra todo lo relevante que podemos saber sobre su orientación política hacia el bien y que si no sabemos lo que los hombres piensan sobre el bien, no entendemos las cosas políticas. Darwin nunca necesitó meterse en la piel de un ser vivo para desarrollar su teoría sobre la evolución de las especies. Pero para entender las cosas humanas, esto es, la vida política, necesitamos meternos en la piel de los hombres (y no en la de los ángeles, como decía Maquiavelo) o, lo que es lo mismo, en su lenguaje.

«¿Qué necesidad tenemos de examinar las opiniones de la gente corriente —le pregunta Protágoras a Sócrates—, que lo mismo dice una cosa que otra?»

¿Y si no entendemos las opiniones contradictorias de la gente corriente, si no somos, de alguna manera, fenomenólogos del lenguaje corriente, entendemos las cosas políticas?

El interés socrático por el lenguaje cotidiano sorprendió mucho a los atenienses. Aristóteles asegura en la *Metafísica* que Sócrates fue el primero en dialogar con la gente interesándose por sus opiniones. Podemos comprobar que entre los autores anteriores a Platón, el uso de los términos «diálogo» o «dialogar» es anecdótico. No se encuentra, por ejemplo, en los grandes escritores de tragedias. Aparece 10 veces en Herodoto, 3 en Tucídides, 8 en Hipócrates, 7 en Aristófanes. Sin embargo en la obra de Platón el verbo *dialegesthai* (dialogar) aparece 227 veces y en la del socrático Jenofonte, 83, la mitad de ellas en sus *Recuerdos de Sócrates*.

Lo que Sócrates ha descubierto en el lenguaje es una referencia continua de las palabras que nombran las cosas a algo que parece insinuarse en las mismas cosas: a lo bello en sí y por sí, a lo grande en sí, etc. «Si me concedes —le pide a Cebes— que existen estas cosas, espero que, partiendo de ellas, te pueda demostrar la inmortalidad del alma.»

Cebes no le presenta ninguna objeción. Pero no sabemos muy bien si es porque no tiene ninguna o porque el tiempo se está consumiendo rápidamente, puesto que le pide a Sócrates: «No te entretengas».

Según Sócrates, si existe alguna cosa bella, la causa de que sea bella es lo que hemos llamado su adscripción a lo bello, o su participación en lo bello en sí. Lo mismo se puede decir de lo justo y de las demás cosas. No dice que tengamos una visión clara de lo que es lo bello en sí o lo justo en sí, sino que cuando hablamos de lo bello o de lo justo hay un cierto conocimiento compartido de estas cosas que permite el entendimiento mutuo. Hay una adscripción de lo presente a la idea que actúa como un reconocimiento y que pone de manifiesto la construcción política del significado.

Cuando hablamos de lo bello, lo justo, lo alto, lo grande, lo igual… lo que estamos haciendo es relacionar lo presente con la idea, adscribir lo presente a la idea, y cuando varias personas dialogamos sobre lo bello, lo justo, etc., lo que estamos poniendo a prueba es la comunidad de esa adscripción.

Algo que careciera de adscripción, que fuera tan diferente a cualquier otra cosa que resultase completamente incomparable, sería inefable. No podríamos decir nada de ese algo, ni que es alto, ni que es igual… ni tan siquiera que es diferente o que es un algo. De lo absolutamente singular e incomparable no se puede decir nada. «No se puede dar razón de lo totalmente singular», nos dice Sócrates en el *Teeteto*. Pero si es posible hablar y entenderse —y recordemos que Sócrates dialoga preferentemente con atenienses— es que siempre se está dando la remisión de lo presente a la idea. Éste es el meollo del problema que nos presenta Sócrates.

La teoría de la participación parte de la doble constatación de que las cosas percibidas tienen una estructura relacional, que es evocada como tal por nuestra alma, y de que esa capacidad de evocación es previa a nuestro contacto con las cosas.

Tras un prolijo debate sobre la naturaleza de la participación, Sócrates recupera la cuestión que realmente le preocupa, la del alma. «¿Qué es —le pregunta a Cebes— lo que generándose en el cuerpo lo hace vivir?»

Cebes no tiene dudas, es el alma. El cuerpo participa de la vida gracias al alma, que de esta forma se presenta como la vida del cuerpo. Por lo tanto, si el cuerpo participa de la muerte, no participa del alma, porque el alma no admite la muerte en sí misma y, en consecuencia, es inmortal. El argumento

acepta —otra vez— como premisa lo que hay que demostrar, que el alma y el cuerpo son entidades separadas. Si aceptamos que el alma es una entidad en sí, hemos de aceptar que en cuanto tal no puede ser a la vez una cosa (ella misma) y su contraria. La nieve, por ejemplo, si se calienta, deja de ser nieve y el fuego, si se enfría, deja de ser fuego. El número tres lleva asociado el concepto de impar y no puede llevar asociado el de par. Lo mismo se puede decir del cuerpo y del alma cuando los consideramos en sí mismos. El alma es lo que da vida a un cuerpo. La vida tiene un contrario que es la muerte. Por lo tanto si el alma aporta la vida, nunca admitirá la muerte. Su conclusión es que «parece probable que cuando se acerca la muerte al hombre, su parte mortal perece, mientras que la inmortal se retira sin corromperse». De esta manera tan apresurada se alcanza la conclusión que Sócrates pretende presentar como definitiva: «El alma es inmortal e indestructible y existirá en el Hades». Es como si dijera que puesto que la nieve no puede seguir siendo nieve cuando se calienta y se convierte en agua, ha de ser inmortal e indestructible. Eso es lo que ocurre con el concepto de «nieve», pero no lo que ocurre con la nieve en la primavera.

Simias no acaba de ver claro todo el proceso argumental. Alega dos motivos para su escepticismo: la magnitud del asunto y la debilidad de la razón humana. Sorprendentemente Sócrates encuentra ambos razonables, hasta el punto de que considera necesario analizar con más profundidad las hipótesis que han sustentado el debate.

El debate, pues, ha de continuar. Pero lo que nadie podrá en cuestión en el mismo es la existencia de algo que merece el nombre de alma. Más aún: cuanto más discuten sobre su consistencia, más claramente se pone de manifiesto la creencia común en ella. El diálogo es posible porque todos los presentes creen en algo, el alma… sobre cuya naturaleza exacta no consiguen ponerse de acuerdo.

El tiempo se echa encima. Es la hora del mito

El debate debe continuar… pero apenas queda tiempo para reforzar los argumentos. La realidad se les echa encima con unas premuras que la lógica no entiende. Así que no queda otro remedio que seguir para adelante en las circunstancias reales.

La cuestión que se plantean a continuación no es tanto qué es el alma como la utilidad de la creencia en la inmortalidad del alma. ¿Por qué es importante concederle al hombre la nobleza de portar un alma inmortal? Para responder a estas preguntas Sócrates nos cuenta un mito y Platón, otro. El mito de Sócrates trata sobre el Hades. El mito de Platón, es Sócrates.

Sócrates comienza diciendo que es justo (no dice que sea verdadero) pensar que el alma es inmortal y que hemos de ocuparnos incesantemente de ella, pues en caso contrario corremos un peligro terrible. Si la muerte fuese el final de todo, los beneficiados serían los malvados, que quedarían libres de sus culpas. Pero si el alma es inmortal, debemos cuidar de nosotros mismos, pues cuando lleguemos al Hades no llevaremos con nosotros más que nuestra educación y crianza. El alma se dibuja así como una buena causa. Una causa final que se sustenta, en última instancia, en el mito escatológico que cuenta Sócrates sobre un juicio final en el que las almas puras son premiadas y habitan entre los dioses, mientras las impuras andan errantes sumidas en la mayor indigencia. Tras permanecer en el Hades el tiempo que se le dictamina a cada una, las almas retornan a este mundo, donde tendrán una nueva oportunidad de cuidar de sí mismas haciendo lo que les corresponda.

Simias, de nuevo el más escéptico de los presentes, comenta que estas historias no le parecen muy convincentes. Sócrates le reconoce que es muy difícil demostrar su verdad. Ni una nueva vida le sería suficiente para ello, así que continúa con su fantasía, que es una hermosa alegoría sobre la importancia de las causas finales que nos recuerda un poco a la alegoría de la caverna.

La Tierra —dice— es redonda, está en el centro del cielo y no está sostenida por nada. Es también sumamente grande. Tan grande que los pueblos que habitan las orillas del Mediterráneo son sólo una pequeña parte de la humanidad. El Mediterráneo es meramente una cavidad de la Tierra. Hay muchas más. Los hombres vivimos en estas cavidades creyendo que habitamos en la superficie de la Tierra. Somos como alguien que, viviendo en el fondo del mar, creyera que su superficie es el cielo, pero por debilidad y torpeza fuera incapaz de ir a comprobarlo. Imaginémonos que a uno de nosotros le salieran alas y pudiera volar hacia lo alto. Llegaría un momento que sacaría la cabeza fuera de este mundo, tal como la sacan los peces del mar para ver nuestro mundo. Si su naturaleza pudiera soportar la visión, descubriría que estaba viendo el cielo verdadero, la luz verdadera y la Tierra verdadera. En nuestro mundo las cosas se degradan como si sufrieran la corrosión del agua del mar; en el mundo verdadero no se conoce la corrosión. Todos los presentes reconocerían en estas palabras de Sócrates un eco de las de Homero en la *Ilíada*, que afirma que en el Olimpo todo es oro, desde el pavimento hasta las copas, y todo se mantiene, todo resiste a la erosión del tiempo sin oxidarse ni gastarse.

De la misma manera que la monotonía de la caverna fue rota por el cavernario al que se le ocurrió pensar que había un más allá, la cotidianeidad de las cosas humanas transcurre sin sobresaltos hasta que alguien introduce la pregunta por la realidad de la realidad.

Marshall McLuhan dijo una vez que aunque no sabemos quién descubrió el agua, sí sabemos que no fue un pez. Foster Wallace lo corrigió para conceder este protagonismo a un pez socrático. En una ocasión —cuenta Wallace— dos peces jóvenes se cruzaron con un pez de avanzada edad. Este ultimo les hizo un signo con la cabeza y les dijo: «Salud, amigos, ¿está buena el agua?». Los dos peces jóvenes nadaron un rato más, hasta que uno de ellos se detuvo y le preguntó al otro: «¿Qué es el agua?».

Lo real deja de ser políticamente convincente en cuanto comenzamos a hacerle preguntas a lo obvio. En ese mismo momento se descubren las burbujas de aire. Pero jugar con la realidad de la realidad tiene sus riesgos, porque no está claro que el hombre pueda vivir en condiciones de absoluta realidad. De hecho la *politeia*, en su conjunto, es un refugio frágil contra la absoluta realidad. Es frágil porque sólo es eficaz mientras es capaz de crear la ilusión de su propia realidad. Una *politeia* es capaz de concitar la convivencia mientras se cree soberana y se cree soberana mientras define el

principio de realidad. La soberanía es la verosimilitud de una hermenéutica política de lo real.

La política es el arte de ocultarnos la realidad no tanto porque sea desagradable —que lo es—, como porque es realidad y la política es arte. Las crisis políticas fuertes, que son las crisis de los regímenes políticos, tienen lugar cuando la naturaleza, que siempre se reserva la última palabra sobre la soberanía, decide mostrarnos lo que estaba oculto. Ha llegado entonces el momento de articular un nuevo régimen de ocultación.

«Y si está bien contar un mito —le ha dicho Sócrates a Simias—, vale la pena que escuches cómo son las cosas.» Esto es, exactamente, la poesía.

Simias, renunciando a la actitud reticente que lo ha caracterizado durante todo el diálogo, se muestra ahora dispuesto a escuchar con agrado. Sócrates puede así desplegar ante él una interpretación mítica del cosmos de una manera narrativamente magistral, porque sabe introducir junto a los detalles oportunos que ayudan a dar verosimilitud al relato, grandes escenas dramáticas que van conduciendo la imaginación de los presentes ante las puertas del más allá. Es evidente que su objetivo es provocar en ellos una emoción. Ya ha pasado el tiempo de la justificación racional del cuidado de sí, ahora quiere hacer otra cosa.

Al morir, nuestra alma se presenta ante el tribunal de las almas que dicta sentencias y envía a cada una al lugar que le corresponde. Para unos hay premios y para otros castigos, y unos y otros son proporcionales a sus actos. El premio más alto está reservado para los que se han purificado en esta vida por medio de la filosofía. Pero el que se ha purificado por medio de la filosofía es el teórico, el que sabe contemplar lo que ocurre; el que, como diría Spinoza, contempla lo actual desde la perspectiva de la eternidad; el que, por lo tanto, en cierta forma ya no está aquí.

Una vez que Sócrates nos ha permitido imaginarnos el más allá, nos devuelve enseguida hasta el aquí, a poner los pies sobre la tierra: «Tenemos que comprometernos en esta vida con la virtud y el conocimiento, pues el premio es hermoso y la esperanza grande. Ahora bien, empeñarse en que las cosas son tal como yo las cuento, no es lo que conviene a un hombre sensato». Como si quisiera modular este último adjetivo, inmediatamente después añade que «la apuesta es hermosa y vale la pena encantarnos a nosotros mismos con estas historias». «Ésta precisamente es la razón —añade— por la que he alargado tanto la narración de este mito.»

Platón pretende que el Sócrates que bebe la cicuta triunfe sobre Aristófanes, sobre los jueces y sobre la misma tragedia que ha esbozado en el recorrido que va del *Teeteto* al *Fedón*. Lo consigue haciéndonos ver en él lo que no vieron sus jueces, un ideal. Cuando nos habla del «bello riesgo de la fe en el mito» nos está hablando de los dos mitos, el que narra Sócrates sobre el más allá y el que él construye literariamente con Sócrates.

«No hagáis caso de lo que dice Sócrates, sino de la verdad», nos ha dicho, y de esta manera nos ha desarmado. Hemos creído que estábamos tratando con argumentos sobre la inmortalidad del alma y resulta que hemos estado tratando de la conveniencia de creer en la inmortalidad del alma y, al final, lo que de verdad nos conmueve es la serena actitud de Sócrates ante la muerte, que es la prueba palpable del beneficio de cuidar de la propia alma.

Hay muchas maneras de morir, pero no todas poseen la misma nobleza. La figura de Sócrates es el *phármakon* que Platón nos presenta para contrapesar la desazón latente en la práctica de su dialéctica. Por eso acabamos haciendo más caso a Sócrates —al ejemplo de Sócrates ante la muerte— que a sus argumentos. Nietzsche escribe en una nota del verano de 1875: «He de confesar que me siento tan cerca de Sócrates que casi siempre estoy en lucha con él». Nosotros no solemos llegar a tanto, porque somos menos socráticos que Nietzsche. Nos hemos conformado con convertir a Sócrates en un capítulo de la historia de la filosofía.

En cierta forma, la confianza en Sócrates (en el Sócrates de Platón) forma parte del equipamiento de serie del hombre político moderno. No se puede vivir en comunidad sin tener fe en las leyes o sin hacer poesía sobre la muerte. De hecho, ya no podemos vivir nuestras propias vidas espontáneamente sin ser platónicos, por la simple razón de que, como decíamos antes, no podemos vivir en condiciones de absoluta realidad. Los dioses han muerto, pero queda el platonismo, que viene a decirnos lo siguiente: ya que no podéis hacer caso de los dioses, haced caso del ideal. Y nos ha mostrado a Sócrates.

Pero el Sócrates de Platón lleva escondido, como un Sileno, al Sócrates real, que es el Sócrates que se detiene a pensar incluso de camino al Pórtico Real. Esto es lo excepcional en él. Lo que sus acusadores parecen saber mejor que él es que el ciudadano que se detiene ya ha puesto en duda la naturalidad del caminar.

Nadie es nihilista mientras vive ocupado en sus trabajos, compromisos, amores e ilusiones, mientras canta el himno de su patria o de su equipo de

fútbol. Todas las guerras nos demuestran que es más fácil perder la fe en la retaguardia que en las trincheras. El mundo de la vida nos lleva con sus ritmos y narrativas de aquí para allá comprometiéndonos en la resolución de problemas cotidianos, de manera que lo que vivimos no es exactamente lo que pensamos y lo que pensamos tampoco tiene por qué coincidir exactamente con lo que creemos. El filósofo, sin embargo, rompe la relación políticamente natural entre lo que puede pensarse, lo que puede vivirse y lo que puede creerse espontáneamente. Aquí vemos con más claridad el doble proyecto de Platón. Por una parte, quiere proteger la espontaneidad de la vida política, pero, por otra, sabe que la conciencia de esta protección es ya una conciencia filosófica. Las personas solemos ser felices cuando consumimos toda nuestra energía en lo que hacemos, sin necesidad de interrogarnos por lo que no hacemos. Las personas que se hacen preguntan sustraen una parte de su energía vital para dirigirla hacia la teoría. Siempre hay un precio a pagar por esta desubicación.

Atreverse a luchar contra Sócrates es, entonces, atreverse a luchar contra Platón, para poder ser así capaces de dialogar con Sócrates sobre todo aquello respecto a lo cual la ciudad necesita la defensa amurallada del platonismo.

Nietzsche tiene razón cuando observa que es imposible aferrarse a ilusiones útiles para la vida cuando ya las hemos desenmascarado como tales. Lo que no sabe es que de esto también era consciente Platón, porque lo ha aprendido de Sócrates. Platón es el gran creador de ilusiones útiles para una ciudad que ha tenido a Sócrates en sus calles. Políticamente, el platonismo es la vacuna contra la infección política del socratismo. Nadie ha creado ilusiones con más verosimilitud que él.

Se ha acabado el tiempo.
Es la hora de atender al cuerpo

Se ha acabado el tiempo. Se ha cerrado el paréntesis. Ha llegado el momento de poner a prueba la entereza (*enkrateia*) de Sócrates, su dominio de sí. Tras la discusión sobre la muerte, vamos a asistir a la muerte del filósofo. Se trata de mostrar ahora la coherencia de los hechos, no la lógica de los argumentos.

Sócrates sigue siendo un griego y tiene que atender a su cuerpo. Como griego, quiere que su cadáver esté impoluto. Pero este griego es Sócrates y no dejará que, como se acostumbraba, sean las mujeres las que se encarguen de lo que puede hacer él mismo. «Me parece mejor beber el veneno una vez lavado y no causar a las mujeres la molestia de lavar un cadáver.» Sea lo que sea del alma en el más allá, hay que cuidar del cuerpo que se entrega aquí a la corrupción.

Hemos ido descubriendo en la lectura del *Fedón* que no se puede hablar del alma sin hablar del cuerpo. Ahora asistimos al cuidado del cuerpo del condenado a muerte. Creemos que es fácil conocer el cuerpo y que lo difícil es conocer el alma, pero si el cuerpo está habitado por un alma que no acabamos de conocer, ¿hasta qué punto conocemos bien lo que en el *Fedón* se denomina «la prisión del alma»?

En el *Cratilo*, Platón compara las palabras *sôma* (cuerpo) y *sêma* (tumba, signo): «No faltan quienes digan que el cuerpo (*sôma*) es el sepulcro (*sêma*) del alma, donde ésta se hallaría como enterrada durante la vida; y también porque por medio del cuerpo se expresa el alma a través de signos; de ahí que con justicia se le llame signo (*sêma*)». Pero es distinto ser una tumba que un signo. Si el cuerpo es el signo del alma, esto quiere decir que ha de entenderse como su lenguaje. Recordemos esta tajante afirmación del *Lisis*: «El cuerpo, en tanto cuerpo, no es ni bueno ni malo». En el *Cármides*, que es un diálogo que nos muestra a un Sócrates azorado ante la insinuada desnudez de un joven hermoso, Platón insiste en que alma y

cuerpo forman un todo interdependiente. Tanto es así que en la forma de llevar nuestro cuerpo se insinúa el tono de nuestra alma.

¿Qué sería del alma sin el cuerpo? ¿Dónde iniciaría el camino del saber y de dónde obtendría la energía necesaria para ascender de lo sensible a lo inteligible? ¿Tendrían los ojos del alma alguna posibilidad de ver lo más alto si su mirada no estuviese precedida por una ejercitación de la mirada del cuerpo? ¿No nos dice Platón que sin la mirada dirigida a la armonía celeste no dispondríamos ni de aritmética ni de astronomía? (*Fedón, República*, *Timeo*). Es cierto que la búsqueda de la realidad se ve limitada por la constitución de nuestros sentidos, que están continuamente fluyendo, pero sin la conciencia del flujo no tendría el alma posibilidad de interrogarse por lo que mide el mismo fluir.

El diálogo nos ha mostrado que para que los ojos vean, el alma ha de saber cosas que no están en los ojos. Pero necesitamos los ojos para ver. El alma posee una complejidad que precede y hace posible la experiencia de la visión, pero en las lágrimas que vierten los ojos de los amigos de Sócrates encontramos un acceso a su alma que no nos lo puede proporcionar más que su cuerpo.

Critón, el fiel amigo, que ha estado en silencio hasta ahora, se dirige a Sócrates, preocupándose, como siempre, por los asuntos prácticos.

> —¿Tienes algún encargo para éstos o para mí, bien sea sobre tus hijos o sobre cualquier otra cosa? ¿Podemos ayudarte de alguna manera?
>
> —Sólo uno, el de siempre: cuidad de vosotros mismos. Cualquier cosa que hagáis en este sentido, será un bien para mí, para los míos y para vosotros, aunque ahora no lo acabéis de ver. En cambio, si os desatendéis de vosotros mismos y os negáis a vivir siguiendo las huellas de lo que hemos hablado tanto ahora como en el pasado, aunque ahora hicieseis las promesas más vehementes, serían de poco fiar.
>
> —Lo intentaremos, de verdad. Pero ¿cómo quieres que te enterremos?
>
> —Como queráis, si es que podéis atraparme y no me escapo.

Tras sonreír a los presentes durante unos segundos, Sócrates se vio obligado a aceptar que todo lo que habían estado hablando había tenido poco efecto en las convicciones de Critón.

> —Amigos, no logro convencer a Critón de que yo soy este Sócrates, el que está hablando ahora con vosotros y que se preocupa de cada cosa que dice. Él piensa que soy el que dentro

> de un rato verá muerto. Por eso me pregunta por mi entierro. El hecho de que desde hace rato intente convenceros de que en cuanto beba la cicuta, ya no estaré con vosotros, sino que gozaré de una felicidad propia de los bienaventurados, no parece que le haya afectado, como si creyera que sólo he hablado para consolaros a vosotros y consolarme a mí. Así que salidme fiadores ante Critón, pero con una fianza contraria a la que él ofreció a los jueces durante mi juicio. Con esta última garantizaba que yo no huiría de Atenas. Vosotros, garantizad que no me quedaré aquí una vez muerto, para que así Critón soporte mejor el trance, y que cuando vea quemar o enterrar mi cuerpo, no se deje llevar por la indignación, como si yo estuviera padeciendo cosas terribles, ni que tampoco diga durante el funeral que expone a Sócrates, que lo lleva a enterrar o que lo está enterrando. Bien sabes, querido Critón, que la incorrección en el empleo de las palabras, además de perjudicar la expresión del pensamiento, es nociva para nuestras almas. Hay que tener confianza y decir que es mi cuerpo lo que sepultas. Entiérralo como mejor te parezca y como esté más de acuerdo con las costumbres.

A continuación se levantó y se dirigió a una estancia anexa para darse un baño. Lo siguió Critón espontáneamente y los otros hicieron ademán de imitarlo, pero Sócrates les pidió que esperasen donde estaban. Su último baño no era solamente una actividad higiénica, era un ritual que, como ya hemos dicho, normalmente las mujeres practicaban con el cadáver. Pero Sócrates está alterando con su comportamiento las costumbres. Se bañará antes de morir y lo acompañará su amigo íntimo.

Se produce aquí una ruptura notable entre la discusión que se ha tenido sobre lo que es bueno para el alma y lo que ahora es más urgente: atender a lo que es propio del cuerpo. El cuerpo tiene urgencias que el alma, simplemente, no puede ignorar. El *Fedón* nos presenta en este sentido una dialéctica entre lo propio y lo bueno que, de una forma u otra, está presente en todos los diálogos de Platón. No es una dialéctica que pueda resolverse en una fácil síntesis porque el amor a lo propio se encuentra frecuentemente en tensión con el amor a lo bueno y porque aunque las urgencias del cuerpo son siempre las primeras, el amor a lo bueno es presentado por la filosofía como un amor más elevado que el amor a lo propio. Y parece tener sentido que la filosofía actúe así, puesto que el amor a lo propio, a diferencia del amor a lo bueno, es compatible con el amor a lo feo. Hay muchas cosas a las que amamos más por ser nuestras que por ser buenas: el cuerpo, la familia, la patria e incluso nuestros valores. Parece también que tanto en la historia del individuo como de los pueblos, lo primero y, aparentemente lo más natural, es la identificación inmediata de lo propio con lo bueno.

En *Las nubes* de Aristófanes encontramos el documento que certifica la ruptura de la espontaneidad de esta identificación. Aristófanes es el cronista del momento en que algunos atenienses han dejado de hablar de nuestro bien para pasar a hablar del bien. Pero a la luz del bien, lo propio aparece tarde o temprano como problemático, de la misma manera que a la luz de la belleza, mi cuerpo, aunque lo ame por ser mío, puede resultarme feo incluso a mí mismo. El debate abierto sobre lo bueno repercute tarde o temprano sobre todo lo propio, por ejemplo sobre la familia, la patria y sobre nuestros dioses. Pero una vez abierto, el filósofo no puede sino seguir un camino, el de lo bueno. No todos los hombres están dispuestos a seguirlo, porque aunque todos aseguremos que amamos la verdad, en la práctica no la amamos tanto como decimos, cosa que se pone de manifiesto cuando nos vemos obligados a elegir entre lo bueno y lo propio.

Pero tampoco es evidente que sea bueno que todos en la ciudad deban abandonar lo propio para seguir a lo bueno. Éste es un asunto tratado ampliamente en la *República* llegándose a la conclusión de que es bueno que haya en la ciudad hombres que estimen sus propiedades y su familia (y nada impide que sean felices) y otros que estimen tanto su patria que estén dispuestos incluso a sacrificar su cuerpo en su defensa.

Durante el tiempo que duró el baño, los que esperaban en la celda charlaban sobre todo lo que habían dicho y oído. Es probable que ensalzasen las palabras de Sócrates, pero su conducta mostraba que o no las habían comprendido o no habían sido convencidos, ya que se sentían profundamente entristecidos por lo que estaba a punto de ocurrir. Creían que estaban perdiendo un padre y que iban a pasar el resto de su vida huérfanos.

Cuando Sócrates terminó de bañarse, le trajeron a sus hijos. Tenía dos pequeños y uno más grande. Hemos visto anteriormente que Jantipa había abandonado la prisión con su hijo menor en brazos. Podemos suponer que ha estado esperando en las proximidades de la prisión con las mujeres de su familia, preparadas, quizá, para el baño ritual. Fedón resalta que Sócrates estuvo conversando con todas en presencia de Critón. Después de hacerles las recomendaciones que creyó adecuado, les pidió que se retirasen y volvió a la celda con sus amigos. En ese momento el sol ya se estaba poniendo. Se sentó y ya no se habló apenas.

El sol aún estaba sobre las montañas

Poco después llegó el encargado de administrar la cicuta. Se paró delante de Sócrates y le dijo: «A ti no te diré lo que les digo a otros, que se enfadan conmigo y me maldicen cuando les transmito la orden de los magistrados de beber la cicuta. Durante el tiempo que has estado aquí he podido comprobar que nadie se ha portado con más nobleza, mejor estado de ánimo y más bondad que tú. Ahora sé que tampoco estás enfadado conmigo por lo que tengo que hacer. Ya sabes la orden que te traigo. Intenta sobrellevar con dignidad lo inevitable». El hombre se retiró sin poder contener las lágrimas.

Sócrates levantó hacia él la mirada y le dijo: «Te deseo buena suerte. Me comportaré como dices». Dirigiéndose a continuación a sus amigos, añadió: «¡Qué hombre tan amable! Mientras he estado aquí me ha estado visitando y dándome conversación. Es una magnífica persona. Y ahora ¡qué comportamiento más noble ha tenido! Así que, vamos a hacerle caso, Critón, y que traigan el veneno, si ya está triturado. Y si no, que este hombre se encargue».

Critón le hizo observar a Sócrates que el sol aún estaba sobre las montañas. Aún se podía decir que era de día.

> —Además sé —añadió Critón— que otros muchos han bebido la cicuta mucho después de recibir la orden, después de comer y beber e incluso algunos, después de intimar con quienes amaban. No te apresures, que aún hay tiempo.
>
> —Eso lo hacen los que quieren exprimir el tiempo que les queda —le respondió Sócrates —. Pero ése no es mi caso. Si retrasara un poco más la ingestión de la cicuta, sentiría que estaba haciendo el ridículo por aferrarme a la vida desesperadamente. Hazme caso y no me contradigas.

En la tumba de Shlomo Pines, en Jerusalén, están grabadas estas palabras: «No hay pensamiento más ajeno al hombre libre que el de la muerte». En esto consiste, también, aprender a filosofar, que es un aprender a morir y, por lo tanto, a ser libre.

Tras un rato de espera, entró el hombre que tenía que darle el veneno a Sócrates. Lo traía triturado en una copa.

—Tú eres el entendido —le preguntó Sócrates al verlo entrar—, ¿qué tengo que hacer?

—Simplemente beberlo y pasearte hasta que sientas pesadas las piernas, entonces échate en la cama. Así irá haciendo su efecto. —Mientras le decía esto, le entregó la copa.

Sócrates la cogió con gran tranquilidad, sin que le temblara el pulso lo más mínimo y sin que se le mudara el color o el semblante.

—¿Está permitido hacer una libación? —le preguntó con la copa en la mano, mirándolo, como acostumbraba, con ojos de toro, dando una prueba más de que no veía la muerte como un castigo: nadie podía castigarlo a morir.

—Sólo preparamos la medida justa —le respondió el hombre.

—Lo entiendo —dijo Sócrates—, pero parece conveniente pedir a los dioses en estas circunstancias que me concedan un feliz cambio de residencia (*metoikesis*). Ésta es mi plegaria. Espero que sea escuchada.

Inmediatamente después bebió el contenido de la copa de un trago, conteniendo la respiración, sin manifestar la menor repugnancia.

En ese momento el dolor de la inmediata pérdida pudo más en sus amigos que todos los consejos recibidos y la mayor parte rompió a llorar.

—A mí también me caían las lagrimas —cuenta Fedón—, contra mi voluntad, y no podía parar, así que me cubrí la cabeza y continué llorando, pero no por él, sino por mí, porque me quedaba sin la compañía de un gran amigo.

Critón, que fue uno de los primeros en ponerse a llorar, se había levantado. Apolodoro llevaba llorando un buen rato de manera tan desconsolada que conmovió a todos, con excepción de Sócrates.

—¿Qué os pasa? —les preguntó—. ¡Si despedí a las mujeres fue para que no montasen un espectáculo! Siempre he oído que lo mejor es morir en silencio. Estad tranquilos, pues, y manteneos serenos.

Lo que les está diciendo es que no se comporten como mujeres y el lector asiduo de los textos de los socráticos inmediatamente recuerda una advertencia de Sócrates en el *Económico* de Jenofonte: «Si los cuerpos se

afeminan, las almas pierden pronto fuelle». Montesquieu lo dirá de otra manera, pero con la misma intención: «Para la pasión, todo el mundo sirve».

Tras esta recriminación sintieron vergüenza y controlaron sus lágrimas. Sócrates continuó paseando hasta que sintió que le pesaban las piernas y se acostó boca arriba, siguiendo el consejo del hombre que le había traído la cicuta. Este mismo hombre le iba palpando a intervalos los pies y las piernas. Después de unos instantes le apretó fuertemente el pie y le preguntó si lo sentía. Sócrates dijo que no. A continuación hizo lo mismo con las piernas, subiendo poco a poco, comprobando que se le iban enfriando y quedando rígidas. Le advirtió que cuando los efectos llegaran al corazón, moriría.

La rigidez y el frío había alcanzado la zona de la ingle cuando, descubriendo su rostro, que poco antes se había cubierto, dijo Sócrates sus últimas palabras:

> —Critón, le debemos un gallo a Asclepio. Pagad la deuda, y no la descuidéis.
>
> —Así se hará —le respondió Critón—. ¿Tienes alguna cosa más que decir?

Ya no contestó. La muerte, que lo iba haciendo suyo, se lo impedía. Pasado un rato tuvo un estremecimiento. Critón le cerró la boca y los ojos. Y la vida de su amigo se fue, como todas, volando.

Fedón concluye así su relato: «Éste fue el fin de nuestro amigo, el mejor hombre que conocimos de todos los de su tiempo, el más prudente y el más justo».

Se han barajado todo tipo de explicaciones sobre el significado del sacrificio del gallo a Asclepio. Me temo que continuaremos dándole vueltas indefinidamente. Pero si he de elegir una hipótesis interpretativa, me quedo con la del médico árabe Ibn Butlan, de acuerdo con la cual se trata de un gesto de reverencia en la religión de los filósofos. Tengo, sin embargo, una duda: por qué los filósofos se han negado a considerar a lo largo de la historia una hipótesis que no carece de sentido, a saber, que el gallo, ese animal doméstico que alza la cresta al amanecer para exponer su esplendor a la luz del nuevo día, era un símbolo de virilidad. No era extraño que un amante le regalara un gallo a su amado. Tenemos varios ejemplos en la cerámica ática.

Platón no ha considerado relevante contarnos qué ocurrió después. Los funerales estaban en Atenas muy ritualizados. Lo que correspondía ahora era que las mujeres de la familia se hicieran cargo del cuerpo, le cerraran los ojos, lo lavasen y ungiesen con esencias perfumadas y lo amortajasen con una túnica blanca y un sudario, dejando su rostro al descubierto. Pero ¿tenía sentido hacer todo esto con Sócrates? Lo habitual era que al amanecer del tercer día fuera conducido el difunto a la tumba, acompañando el cortejo fúnebre con canciones y danzas funerarias. En el cementerio el cuerpo se inhumaba o quemaba en una pira, según las preferencias familiares. Tras el entierro, se preparaba una ceremonia de purificación en la casa del difunto. De los mil detalles de los rituales fúnebres Platón no nos ha contado nada, sin duda porque no se consideraba un cronista de Sócrates, sino un filósofo y todo lo ocurrido después de la cicuta lo consideró filosóficamente irrelevante.

Pero ¿qué puede ser lo filosóficamente relevante si Sócrates, al final, en vez de resolver el misterio de la muerte, ha muerto dejando en el aire el enigma de sus últimas palabras? Sospecho que cuando ya los efectos del veneno paralizaron su lengua, se le iluminó en la inteligencia durante un instante una última pregunta que se fue difuminando a medida que se le iba la vida, sin que tuviera tiempo de responderla. Moderato de Cádiz, un filósofo neopitagórico del siglo I de nuestra era, sostenía que el alma es una mientras es retenida por razones. ¿Y si fuera ésta la última palabra del *Fedón*?

Para Lévinas, interrogarnos sobre la muerte es un imperativo ético. Mayoritariamente —y basta visitar nuestros cementerios para comprobarlo — parece que en realidad sea un imperativo estético. Quizá el arte comparta con la ley el mismo imperativo de olvidar la naturaleza. No podemos experimentar la muerte, pero sí podemos experimentar el arte que la oculta y la deforma. Pero tampoco la podemos ignorar. Ignorar la muerte sería la auténtica muerte de Dios: la completa renaturalización del hombre.

¿Qué le podemos preguntar a la muerte, si no responde?

Le podemos preguntar por qué no responde. Su silencio nos dice que ante ella toda la teleología humana y toda la escatología política han llegado a un límite. La muerte no tiene un para qué. Precisamente por eso es naturaleza.

Le podemos preguntar por lo más importante, por cómo vivir, porque más importante que morir bien, es vivir bien. Porque también vivimos

solamente una vez.

¿Qué ocurrió después?

Sólo sabemos que tarde o temprano todos los presentes acabaron confrontados con la vida. A uno lo devolvería a lo cotidiano el cosquilleo de un miembro dormido, a otro, quizá, una punzada de hambre, o el recuerdo de algún asunto pendiente, quizá la burocracia de los carceleros… Uno tras otro, los amigos de Sócrates salieron de la cárcel y se separaron en la noche primaveral y su hondo rumor germinal, mientras a su alrededor los atenienses seguían con sus rutinas.

Testigos de la muerte de Sócrates

Cuentan que cuando falleció el filósofo neoplatónico persa Mir Damad, fue, como todo ser humano, interrogado por los ángeles Nâkir y Monkir, que le hicieron las preguntas de rigor: «¿Cuál es tu fe?», «¿En qué Dios has creído?». Mir Damad no respondió de la manera esperada. Confesó que solamente había tenido un dios, *Ostoqos-al ostoqsât*, es decir, «El elemento de los elementos». Los ángeles quedaron estupefactos. Una respuesta así no tenía precedentes en los anales celestiales, así que decidieron consultar el caso directamente con Dios. Éste, que estaba perfectamente al tanto de lo ocurrido, les dijo: «Toda su vida ha tenido ideas tan raras que ni yo mismo las he entendido. Pero es un hombre justo y bueno. Es digno de entrar en el Paraíso».

Platón nos cuenta cuatro mitos sobre el destino de las almas tras la muerte. Se encuentran en el *Gorgias*, el *Fedón*, el *Fedro* y la *República*. En todos ellos se asegura que nuestra alma deberá presentarse ante un tribunal que habrá de juzgarla de acuerdo con las huellas que ha dejado en ella el paso por la vida. Sea, pues, lo que sea lo que haya en el más allá, lo que cuenta para el más allá es lo que hacemos aquí.

Las lágrimas de los amigos de Sócrates son la prueba de que el alma tiene más querencias que las de la inmortalidad. El alma también añora el pasado. Los amigos de Sócrates añoran al Sócrates cotidiano, el que está hecho de cuerpo y alma, tiene deseos, pasea, habla… y va envejeciendo con ellos. Su ausencia, suponga lo que suponga para el alma de Sócrates, deja un vacío a su lado tan profundo que todo será distinto para ellos a partir de este momento. Sus vidas han cambiado. A partir de ahora cuando se encuentren hablarán de su pasado a su lado y este recuerdo formará parte de su presente. La realidad que se impone es la del gesto de Critón cerrándole los ojos a Sócrates para siempre.

El filósofo árabe Al-Mubashir resumía el *Fedón* diciendo que el sabio no debe temer su propia muerte. Probablemente tiene razón. Pero es difícil

ser tan sabio como para no lamentar la de un amigo. Platón, quizá, por eso no estaba allí.

Algunas fuentes neoplatónicas tardías, como la *Vida de Proclo*, de Marino de Neápolis, nos hablan de la existencia de un «socrateo» (un lugar en el que se le tributaban honores a Sócrates) que se encontraría en el camino que conducía del Pireo a Atenas. Un lexicógrafo del siglo X, Suidas, cuenta que un joven espartano llegó a Atenas con la intención de conocer a Sócrates, pero en las puertas de la ciudad se enteró de que había muerto. Se dirigió entonces hacia su tumba, que estaba adornada con una estela. Estuvo hablando con el espíritu de Sócrates y, al llegar la noche, durmió sobre la tierra que lo cubría. Poco antes de que amaneciera, besó la tierra y se volvió a Esparta. Esta anécdota forma parte de la beatificación filosófica de Sócrates, que triunfa plenamente en los diálogos de Platón. Tanto es así, que el *Fedón* no narra tanto el final de Sócrates como el nacimiento del socratismo. Incluso podríamos decir que el filósofo Sócrates nace al beber la cicuta que lo hace inmortal.

El Sócrates histórico fracasó porque Atenas necesitó protegerse de su presencia. El Sócrates platónico ha triunfado porque siguió habiendo jóvenes deseosos de rememorar su palabra en los textos de los socráticos y porque Platón consiguió convencer a los atenienses de que la filosofía es el mayor bien para el ciudadano y para la ciudad. Por eso en el año 330 los atenienses le erigieron a Sócrates la estatua del Pompeion. La gran diferencia entre el año 399, el de la condena de Sócrates, y el 330, es Platón y el conjunto de los textos socráticos.

Los amigos de Sócrates no se apresuran a reunirse después de su muerte para recoger cada palabra, exacta, de su enseñanza. Cada uno siguió su propia interpretación del socratismo, sin preocuparse de si lo que escribía coincidía con lo que decían los demás. Es decir, lo que sucede tras la muerte de Sócrates no es la exposición pública de las verdaderas palabras del maestro, sino la querella de los herederos. Si el verdadero magisterio tiene el deber moral de incubar deslealtades, no hay duda de que Sócrates ha sido un gran maestro. Tratando de este asunto, Aristóteles (*Sobre la filosofía*) se maravillaba de que «los seguidores de Sócrates resultaron muy variados y contrarios en sus creencias» y Juliano (*A Temistio*) ironizaba diciendo que «el hijo de Sofronisco había conseguido más éxitos que Alejandro, porque se le atribuye a él la sabiduría de Platón, la estrategia de Jenofonte, la

valentía de Antístenes, la filosofía erétrica, la megárica, la de Cebes, la de Simias, la de Fedón, y de muchísimos otros».

Un filósofo de olfato muy fino, el zafrense Pedro de Valencia (Zafra, 1555-Madrid, 1620) explica estas divergencias entre los socráticos en *La Academia o del criterio de la verdad* (1596). Resalta que tras ocuparse en su juventud de la especulación sobre la naturaleza y los fenómenos celestes, Sócrates se propuso «aplicar la razón a la práctica de la vida». Para llevar adelante este proyecto, juzgó que el diálogo («la disputa por entrambas partes») era el método más acomodado para sus propósitos, ya que él «no afirmaba con resolución cosa alguna, sino que andaba en busca de la verdad». Pero al obrar de esta manera —«con esta convicción o disimulo», especifica Pedro de Valencia— corría el riesgo de que sus seguidores comprendieran de manera sesgada su filosofía y, por lo tanto, que la interpretasen «de diverso modo, según el ingenio de cada cual».

Platón descuella entre los socráticos porque la magia de su escritura siempre nos cautiva. Despliega ante nosotros la creación de un mito con tanta sutileza que nos oculta su imaginación tras la maestría de su literatura. Supo entender, antes que nadie, que si el hombre considera reales ciertas cosas y actúa de acuerdo con ellas, sus convicciones tienen, inevitablemente, consecuencias reales.

Si la filosofía, como sostiene Giorgio Agamben, más que una disciplina es una intensidad, pocas experiencias filosóficas podremos encontrar más intensas que la lectura lenta de los diálogos de Platón.

Rousseau sostenía que si Sócrates hubiera muerto en su cama, hoy creeríamos que fue un sofista más. Pero nosotros, gracias a Platón —que no estuvo allí—, creemos haber asistido a su muerte en el *Fedón*.

VII
CRONOLOGÍA

495: Nacimiento de Sófocles. Fecha aproximada del nacimiento de Pericles.

492: Primera expedición de los persas contra Grecia. Fecha aproximada del nacimiento de Empédocles.

490: Primera guerra médica. Victoria ateniense en Maratón. Nacimiento de Zenón de Elea y Herodoto. Fecha aproximada de la muerte de Pitágoras.

485: Fecha aproximada del nacimiento de Gorgias, Protágoras y Hipias. Primer concurso de comedias en Atenas.

480: El ejército persa cruza el Helesponto. Segunda guerra médica. Las Termópilas. Saqueo del Ática e incendio de la Acrópolis de Atenas. Victoria de la flota griega en Salamina. Nace Eurípides.

479: Victoria de los griegos en Platea. Fin de la segunda guerra médica. Comienzo de la hegemonía ateniense.

477: Creación de la Confederación de Delos, base de la talasocracia ateniense.

472: Ostracismo de Temístocles. Esquilo representa *Los persas*.

470: (o 469) Fidias escultor en Atenas. En esta década nace también Pródico.

Nacimiento de Sócrates. Según algunas fuentes nació el 6 de Targelión, día dedicado a Ilitia, la diosa de los partos.

468: Muerte de Simónides.

467: Muerte de Hieron, tirano de Siracusa. Representación de la tetralogía tebana de Esquilo.

Hacia 467: Anaxágoras en Atenas.

466: Primera victoria de Sófocles con sus tragedias.

464: Florecimiento de Zenón.

463: Comienzo de la carrera política de Pericles.

460: Muerte de Temístocles. Nacimiento de Tucídides, Leucipo, Demócrito e Hipócrates.

Sócrates tiene 10 años.

460-425: La *Historia* de Herodoto.

459: Comienza la construcción de los Muros Largos entre Atenas y el Pireo. Muerte de Temístocles.

458: Representación de la *Orestíada* de Esquilo.

457: Muerte de Esquilo.

455: Primeras tragedias de Eurípides.

455: Nacimiento de Critias.

454: Proceso de Anaxágoras.

450: Muerte de Parménides. Nacimiento de Alcibíades.

Sócrates tiene 20 años.

449-429: Gobierno de Pericles.

447: Inicio de las obras del Partenón. Gran relevancia de Aspasia en Atenas. Clinias muere en la batalla de Queronea. Pericles asume la tutoría de Alcibíades.

445: Nacimiento de Aristófanes y probablemente de Antístenes.

444: Fundación de la colonia panhelénica de Turios en Italia. Pericles encarga a Hipódamo el trazado de su urbanismo y a Protágoras la confección de sus leyes. Construcción del Partenón.

443: Ostracismo de Tucídides. Los primeros sofistas llegan a Atenas.

441: *Antífona* de Sófocles.

440: Expedición contra Samos. Nacen Andócides y Lisias.

Sócrates tiene 30 años.

438: Estatua de Atenea Partenos de Fidias. Fecha aproximada de la muerte de Píndaro. Eurípides, *Alcestis*.

436: Nace Isócrates.

c. 433: **Sócrates comienza a relacionarse por estas fechas con Alcibíades. La escena del *Banquete* puede datarse c. 434-33.**

432-429: Campaña y sitio de Potidea (**protege a Alcibíades, que estaba herido**). Fecha aproximada de la muerte de Empédocles.

c. 432: **Hacia esta fecha podría situarse la interrogación de Querefonte a la Pitia en Delfos acerca de la sabiduría de Sócrates.**

432-431: **Al regreso de Potidea Sócrates se encuentra con Cármides.**

431: Comienzo de la guerra del Peloponeso entre Atenas y Esparta. Esparta invade el Ática y los atenienses se refugian tras los muros de su ciudad. Anaxágoras debe abandonar Atenas. **Parece que desde esta fecha hasta finales de la guerra del Peloponeso las investigaciones filosóficas sobre la naturaleza no son bien recibidas en Atenas.** Pródico de Ceos llega a Atenas. Eurípides, *Medea*.

430: Nace Jenofonte. Discurso fúnebre de Pericles. Posible fecha de publicación de los *Elementos*, del matemático Hipócrates de Quíos. Decreto de Diopites.

Sócrates tiene 40 años.

429: Peste de Atenas. Muerte de Pericles. Cleón se presenta como el paladín de la democracia ateniense.

428: (o 27) Nacimiento de Platón, hijo de Aristón y de Perictione. Muerte de Anaxágoras. Gorgias llega a Atenas. Eurípides gana el primer premio con su tragedia *Hipólito*.

427-424: Templo de Atenea Niké en la Acrópolis. Sitio y capitulación de Mitilene. Cleón se convierte en el político más influyente de Atenas.

425: Muerte de Herodoto. Aristófanes, *Acarnienses*. **Alcibíades asume su primer cargo de responsabilidad política.**

424: Batalla de Delio, donde Atenas es derrotada por los tebanos. **Sócrates se retira junto a Laques.** Tucídides comienza la *Historia de la Guerra del Peloponeso*. Aristófanes, *Caballeros*.

423: **En las grandes dionisíacas del 423 dos de las comedias que se presentan a concurso tienen por tema a Sócrates. Son *Las nubes* de Aristófanes y el *Connos* de Amipsias**.

422: **Sócrates toma parte en la batalla de Anfípolis**, donde muere Cleón. Aristófanes, *Las avispas*.

421: **Eupolis critica a Sócrates en *Los aduladores***. Paz de Nicias. Fin del primer periodo de guerra. Nace Diógenes el Cínico. Aristófanes, *La paz*.

420: Alcibíades, estratego.

Sócrates tiene 50 años y Platón, 9.

416: Proceso contra Protágoras. Saqueo de Melos por los atenienses. Espectacular triunfo de Alcibíades en los Juegos Olímpicos.

415: Asunto de las hermas. Parodia de los misterios de Eleusis. En contra de la opinión de Nicias, Alcibíades convence a los atenienses para emprender una expedición contra Sicilia. Eurípides, *Las troyanas*. Muerte de Hipias.

415-414: Proceso de Diágoras de Melos.

414: Aristófanes, *Las aves*.

413-404: Tercer periodo de guerra y hundimiento del imperio ateniense.

412: Alcibíades debe abandonar Esparta. Eurípides, *Helena*.

411: Régimen oligárquico de los Cuatrocientos en Atenas.

410: Expulsión de los Cuatrocientos e instauración de la oligarquía moderada de los Cinco Mil.

Sócrates tiene 60 años y Platón, 19.

410: Muerte de Protágoras.

409: Anito es nombrado estratego.

408: Eurípides, *Orestes*.

407: Alcibíades regresa a Atenas, donde es recibido triunfalmente. Muerte de Eurípides.

406: Asunto de las Arginusas y pritanía de Sócrates. Sócrates se opone a la condena de los estrategos atenienses. Muerte de Eurípides y de Sófocles. Representación póstuma de *Ifigenia en Áulide* y *Las bacantes*.

405: Los espartanos y Lisandro destruyen la flota ateniense. Dioniso, tirano de Siracusa. Aristófanes, *Las ranas*.

404: Sitio y capitulación de Atenas. El general espartano Lisandro impone la dictadura de los Treinta, en la que ocupan cargos de relevancia Critias y Cármides. Fin de la guerra del Peloponeso tras 27 años de confrontaciones. Enfrentamiento entre Critias y Alcibíades. Asesinato de Alcibíades.

404-403: Gobierno de los Treinta.

403: Muerte de Critias y de Cármides. Entrada de Trasíbulo en la ciudad y restablecimiento de la democracia. Amnistía general.

401: Jenofonte se pone, como mercenario, al servicio de Ciro el Joven. Junto a Menón dirige la «Expedición de los Diez Mil». Representación póstuma de *Edipo en Colono*, de Sófocles.

400: Muerte de Tucídides. Nace Eudoxio de Cnido.

Sócrates tiene 70 años y Platón, 29.

399: **Proceso y muerte de Sócrates.** Proceso contra Andócides, acusado por Calias de impiedad. Antístenes, Aristipo de Cirene y Euclides de Megara fundan sus escuelas. Platón se refugia en Megara en casa de Euclides.

399: **La primera *Apología de Sócrates*, escrita por el orador Lisias para ayudar a Sócrates a preparar su defensa, y que fue rechazada por éste por considerarla poco adecuada, comenzó a circular por Atenas.**

c. 396: **Platón escribe su *Apología de Sócrates*, bien en Megara o inmediatamente después de regresar a Atenas (396).**

393: Polícrates escribe su *Acusación de Sócrates*.

392: Discurso Olímpico de Gorgias.

c. 392: **Platón responde a Polícrates con el *Gorgias*. Jenofonte publica los dos primeros libros de sus *Recuerdos de Sócrates* con la misma intención.**

390: *Anábasis* de Jenofonte. Isócrates abre su escuela.

388-387: Viaje de Platón a la Magna Grecia.

387: Platón abre la Academia. **Anito, uno de los acusadores de Sócrates, desempeña importantes cargos públicos.**

384: Nacimiento de Aristóteles y Demóstenes.

380: Fecha aproximada de la muerte de Aristófanes. **En torno a esta fecha Jenofonte compuso su *Apología de Sócrates.***

377: Fecha aproximada de la muerte del médico Hipócrates.

367: Aristóteles, con 18 años, ingresa en la Academia de Platón, donde permanecerá hasta la muerte de éste, en el 347.

356: Nacimiento de Alejandro Magno.

347: Muerte de Platón.

¿Matar a Sócrates?
Gregorio Luri

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal)

Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra. Puede contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47

© del diseño de la portada: Mauricio Restrepo
© Imagen de cubierta: Alta Oosthuizen / Shutterstock

© Gregorio Luri, 2015

© Editorial Planeta, S. A., 2015
Av. Diagonal, 662-664, 08034 Barcelona (España)
www.editorial.planeta.es
www.planetadelibros.com

Primera edición en libro electrónico (epub): junio de 2015

ISBN: 978-84-344-2256-8 (epub)

Conversión a libro electrónico: Newcomlab, S. L. L.
www.newcomlab.com